Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. X. Band 1. Heft.

I.

Metaphysik und Geschichte der Philosophie.

Von

Dr. **Richard Wahle,**
Universitätsprofessor in Czernowicz.

Begänne ich jetzt diese kleine Abhandlung auch mit den schönsten Complimenten an die Darsteller der griechischen Philosophie und würden diese dann doch bemerken, dass ich ihre Darstellung nicht zu der meinigen machen möchte, so würde ich wenig Liebe ernten und gar in den Verdacht der Heuchelei fallen. Drum will ich es kurz sagen, die Expositionen des griechischen Philosophirens von Heraclit bis Aristoteles scheinen mir nicht ganz geeignet, die in demselben waltende rational-genetische Kontinuität zum Bewusstsein, zur Empfindung zu bringen. Und die folgende Darstellung, deren Autorschaft ganz gleichgiltig, die nur die einzig richtige sein will, die gegenüber den bezüglichen gewaltigen philosophisch-historischen Arbeiten nur Complement sein soll, bittet um die Auszeichnung, in ihrer Kürze als wahre Charakteristik jenes grossen Denkprocesses angesehen und seinen Schilderungen zu Grunde gelegt zu werden.

Das Bedürfnis nach Metaphysik ist heutzutage gleich Null und das sogenannte philosophische Interesse hat sich Fragen anderer Art zugewendet. Vielleicht geschah die Abwendung, weil man glaubte, an der Lösung der ontologischen Fragen verzweifeln zu

müssen; aber man dürfte doch — so scheint es — nicht eher ruhen, als bis sie wenigstens in einer klaren allgemein acceptierten Formel erledigt sind. Ueber die uns erscheinende Materie, ihre Verbindung mit Kraft und Bewegung, über das Entstehen der Empfindung aus bewegter Gehirnmaterie hört man nur kurzweg, leichthin — das seien Räthsel. Es lässt sich aber so leicht zeigen, dass jeder dieser Begriffe nicht Räthsel, sondern Unmöglichkeiten enthalte. Materie — als dieses durch und durch Ausgedehnte und Feste — kann absolut mit nichts anderem als Ausgedehntem und Festem verbunden sein und ist daher von allem was nicht ist, wie sie, also von Kraft, von Vorstellung ausgeschlossen. Um die Beziehungen solcher Begriffe schlangen sich einst Probleme und Speculationen; wenn man aber in diesen Dingen es nicht einmal bis zu einem Interesse daran gebracht hat, das wenigstens Schwierigkeiten darin fände — wie will man die Alten zutreffend darstellen, welche von diesen Problemen bis in's Innerste und auf's Aeusserste erschüttert wurden!

Es soll nun ein specielles Problem in einer Form, welche uns durch die heutige Wissenschaft plausibel ist, vorgelegt werden; es ist dasselbe, welches in vollkommen analoger Form Parmenides und Plato gefangen hielt; es werden sich uns die Lösungsdirectiven sofort ergeben und es werden vor unserem Auge die Standpunkte der alten Denker als nothwendige Denkpositionen hervorwachsen.

Die Alten sprachen in complexer Weise von dem Flusse aller Dinge, von der allgemeinen Genesis, von der Unähnlichkeit der Dinge mit ihren Begriffen. Sie dachten etwa daran, wie könne ein Individuum jetzt klug, jetzt unbesonnen, frisch und matt, sagen wir, in Assimilation und Secretion der Stoffe begriffen sein, und doch immer dasselbe Individuum sein? Nun, so nehmen wir an, wir seien in der wissenschaftlichen Analyse der Welt schon weiter, wir sehen schon den Molecülhaufen, der einen Keim z. B. einer Pflanze bildet und sehen schon, wie rein nach mechanischen Gesetzen ein ihm verwandtes Molecül aus seiner Umgebung herangezogen wird und lösen weiter so das Individuum in seinem Medium, mit beider beständigem Fluctuieren, in lauter Attractionsgruppen auf. Dann bleibt doch noch — wie wir gleich sehen

werden — das alte Problem! Wie kann ein Ding dieses Ding und doch ein sich änderndes sein? Zwei Atome, die bisher Ruhe oder irgend eine Geschwindigkeit hatten, setzen sich mit beschleunigter Geschwindigkeit gegen einander in Bewegung. Dann wird dabei jedes Atom in seinem Zustande ein ganz anderes, als es früher war. Ein fliegendes Geschoss ist etwas ganz anderes geworden, als es in Ruhe war. Ja, das um seinen Mittelpunkt rotierende homogene Kugelatom ist in sich, in jedem seiner Punkte vom ruhenden Mittelpunkte aus längs des Radius ein anderes.

Was ist die Lösung dieses ewig brennenden Problems? Ohne meine Meinung hier weiter zu begründen, scheint mir die richtige Antwort darauf: ein Ding, das als phänomenale Materie gedacht und homogen sein soll, kann nicht mit etwas Immateriellem, wie es Kraft ist, verbunden sein und kann nicht gleichzeitig in lauter heterogenen Zuständen befindlich sein; folglich kann thätige Veränderung, wahrhaftes Wirken nicht bei diesem Unding sein. Wahrhaftes Wirken der Materie — wie sie eben erscheint, als was wir sie eben Materie nennen — ist ganz unmöglich. Und weiter folgt: Eine wahrhafte Wirkung, wobei Eines wirkte und sich doch dabei immer veränderte, ist ganz undenkbar.

So dachte ja auch Herbart, bevor er sich zu seinen unglücklichen positiven Constructionen hinreissen liess.

Würde uns aber Permenides so reden hören, so würde er — scheint mir — glauben, wir reden von seinen Meinungen. Genau nun verhält es sich mit diesen so.

Heraclit hatte gelehrt: In ganz exacter Weise, nicht nur beiläufig und mit rednerischem Pathos gesprochen, existiert nichts als die Veränderung, nichts ist bleibend als der Wechsel, jedes Ding verändert sich im kleinsten Zeitmomente; es ist nur „Werden“. Darauf Parmenides: Nein, nichts als Wechsel, nichts als Veränderung — das ist unmöglich. Sagst Du nicht selbst, das Ding verändere sich? Muss es also beim Aendern nicht „ein Eigenes“ haben? Ja, es muss auch ein Bleibendes sein! Es ist „sein“. Schon wenn man an etwas denken will und es begreifen will, muss es ein Seiendes, nicht Fliessendes, sondern Stehendes sein; denn der Begriff ist auch etwas Ruhendes, nicht Zerfliessendes,

Stabiles. Drum ist Sein und Denken dasselbe. Und im Momente, wo ich im Denken etwas festhalte, ist bewiesen, dass es ein Stabiles gibt und nicht nur lauter sich Veränderndes. Es gibt also unbedingt auch Nicht-werdendes, Seiendes, Beharrendes, Konstantes. Aber fuhr er bedenklich und trübe fort, so wie wir oben sprachen: Ein Seiendes, das sich verändert, müsste beim Verändern sein Sein erhalten und sich doch dabei immer aufgeben. Es müsste etwas sein, damit an ihm Veränderung vor sich gehe; verändert es sich aber stetig, dann kann es nie etwas sein. So ist die Veränderung am Bleibenden ein Unding und es ist entweder gar nichts oder nur Seiendes. (Und wenn nur Seiendes — dann gewiss in der Form der einen in sich ruhenden Kugel.) Alle Veränderung kann nur Täuschung, Schein sein.

Bevor wir den Gedanken an dieses Problem weiter schreiten sehen, betrachten wir nur die zwei Geister, die ihre Meister so völlig verstanden: Kratylos und Zeno. Jener sagte, es sei auch im unendlich kleinen Zeitmomente kein „sein"; wir können nie ein Ding erhaschen. Und dieser wendete die allgemeinen Skrupel gegen die Veränderung auf die Bewegung an, zeigte, dass auch dort im „sich bewegen" ein Bleibendes sein müsste und doch nicht sein könne. Ewig wird er auch darin recht haben, dass wir durch Raum- und Zeitvorstellungen weder die Bewegung, — noch überhaupt eine Veränderung und ein Wirken — werden denken können.

Zurück zu Parmenides. Er hatte die Veränderung und die ganze Sinnenwelt für Schein erklärt. Das passte den Sophisten; Protagoras nahm die Idee vielleicht an und geistreich hämisch sagte er vielleicht: Seht, der Mensch ist ja das Mass der Dinge schliesslich, und unser „Sein" ist eben nichts anderes als dieser Schein, und der ist auch genug, um ein „Sein" zu bilden.

Und ähnlich müssen wir sagen, ist auch unsere Sinnenwelt nicht das wahrhaft Wirksame, kann sie es auch nicht sein, so ist sie doch wahrhaft da, und als Product wenigstens wahrhaft.

In solcher Weise ward das Denken gefangen von der Idee der Täuschung, ohne sich zu sagen, dass diese doch zwei wahre Prinzipien postuliere: Das Täuschende und das Getäuschte.

Aber eine philosophische Schule glaubte nicht an den blossen

Schein, sie hielt das Veränderliche für wirklich: die pythagoreische. Durch ihre Idee des begrenzenden und formierenden Prinzipes, des quantitativ, zählhaft bestimmenden Prinzipes war ihr scheinbar das feste Terrain gegeben, von dem aus sie ruhig auf das wirkliche Wogen des Veränderlichen blicken konnte. In dieser Ruhe aber und in ihrem Reiche der Harmonie blieb sie, ohne scharfen Ansporn das parmenideische Problem durchzuarbeiten. Zwei Prinzipien hochzuhalten lehrte sie aber den Platon. (Der Pythagoreer Philolaos vielleicht, so wie Socrates ist zu den Stammvätern Platons zu zählen.) Es ist Eines, ein Festes, bleibend Umrissenes, Regulierendes und es ist ein wirkliches Werden. Mit diesen Grundsätzen gieng Platon nochmals das parmenideische Problem durch und er sagte sich, wenn sich wirklich etwas verändern soll, so muss ein Halt, ein Bleibendes sein — soweit hat Parmenides recht, aber es darf dann nicht in den Strudel des Veränderns gezogen werden, sonst hörte es selber auf zu sein; es müsste also ein Bleibendes in der Veränderung für die Continuität des Dinges sorgen und müsste nur gleichzeitig ausserhalb, ferne der Veränderung stehen um nicht von der Veränderung zu leiden — so entgehe ich der Parmenideischen Consequenz, dass gar keine Veränderung sein könne. Das Ding in dem continuirlichen heraklitischen Wechsel muss ein Formprincip haben, durch welches es möglich ist, dass seine Veränderung in Bezug auf ein in der Existenz Erhaltenes vor sich geht und dieses Formprincip darf nicht im Dinge sein, sonst würde es vom ewigen Flusse weggeschwemmt. So erwächst die „Idee“ als das seinem Dinge ferne Formprincip. Anfangs meinte Platon, diese Idee könne nur definiert werden durch den Begriff des Dinges, der ja eben das im Wechsel Bleibende, das fixierte angibt und gleichzeitig die Gattung, zu der es gehört, bestimmt. Genau so hatte ja Parmenides gesagt: Denken — Begriff — und Sein ist dasselbe. Dann aber stellte er sich die Idee als ein rein quantitativ wirkendes Formprincip vor. Immer aber muss es fern vom fluctuierenden Dinge sein.

Und dieser Theil der Lehre ist so wenig mystisch, so wenig eine Utopie, dass vielmehr der kritischste Philosoph sie sich zu eigen machen muss! Ja, das wahrhaft wirkende Prinzip muss,

wenn es nicht durch Contact mit dem Materiellen zu der gleichen Unmöglichkeit der Wirksamkeit kommen soll, von diesem absolut ausgeschlossen sein. Die Idee des Abgetrennten ist richtig; dass wir die übrige Ideenlehre nicht für acceptabel halten, brauchen wir kaum zu sagen.

Platon kam durchaus nicht von psychologischer Seite her, durch die Frage der Abstraction, zu der Ideenlehre; sondern von ontologischer Seite her. Socrates glaubte, wir könnten durch Abstraction zu Begriffen gelangen; Platon meinte im Gegentheile, dass wir in der Erfahrung immer so begriffswidrige Dinge z. B. lauter ungenaue Kreise etc. fänden, sodass wir auf diese Art nie zu deren Begriffen gekommen wären. Und er verfiel auf genau dasselbe Auskunftsmittel wie Kant für seine allgemeinen und nothwendigen Positionen, nämlich auf das a priori, auf ein Wissen vor der Erfahrung und die dadurch bedingte Anamnese.

In der Darstellung der Platonischen Ideen muss man sofort anführen, wie nach ihm ein Ding und seine Veränderung begründet wird. Z. B. ein Weib bleibe bei zunehmendem Alter schön; das kann nur so construirt werden, dass die Idee des Weibes und der Schönheit bleibend ein Gestaltbares fern von ihnen, in Form erhalten, dass dieses von der Idee der Jugend aber nach einer Zeit zurückgezogen wird und dass dieses Weib endlich nicht die wahre, ganze Schönheit darstelle, da sich ja auch andere Ideen an ihr betheiligen. Und zweitens ist sofort zu sagen, dass, da die Ideen fern sein müssen, der Bedarf nach einem vermittelnden Principe sich rege machen wird. Die Weltseele darf in den Darstellungen der Lehre Platons nicht hinterdrein nachhinken, respective es ist für sie bei der Systemconstruction sofort der Platz zu reservieren. Die Fragen über ihre Beschaffenheit sowie über die des Gestaltbaren, ob es Materie oder Raum sei, sind natürlich nur positiv-historisch zu behandeln, nachdem der Tenor der Hauptlehre durch einen Blick auf jenes ontologische Problem, auf welches sie sich eben unverkennbar bezieht, festgestellt ist.

Wie vielen Schwierigkeiten diese Platonische Ideeninfluenz begegnen muss, das wusste niemand besser als der scharfsinnige Kritiker Aristoteles. Er war alles, nur kein philosophisches Genie. Er-

packte die Platonische Lehre an und suchte sie zu verbessern. Die Abgetrenntheit der Formprincipien schien ihm das Hauptgebrechen und er glaubte dies zu beheben, indem er die Formprincipien in das Veränderliche hineinrückte. Die Form ist nach ihm in den Dingen und sie ist die Ursache ihrer Gestalt, und immanente Formen sind die Ursachen der Veränderung. (So ist z. B. ein Modell, um welches man eine plastische Masse giesst, die Form der neuen Gestalt und die Ursache der Form.) Auf diese Weise glaubte Aristoteles vortrefflich die Schwierigkeiten des abgetrennten Formprincips umgangen zu haben — aber leider hatte er nur Platons Lehre, in der fertigen Gestalt scharf ins Auge gefasst, aber für das metaphysische Bedürfnis, dem sie entquollen war, hatte er kein Auge. Und Parmenides hätte mit Recht ihm gesagt: nein, innerhalb des Veränderlichen kann sich das präcisierte Princip der Veränderung niemals erhalten — damit fällt diese Lehre.

Aus dem metaphysischen Probleme des Form- und Veränderungsprincipes wurde später unter den Auspicien des Aristoteles ein logisch-grammatikalisches über das Verhältnis des Abstractum zu seinem Concreten. Aristoteles gieng logisch subtil vor und unterschied Form, Ursache, Materie, aber metaphysisch, sachlich förderte er die Einsicht in ihre Beziehungen nicht mehr als die alten Hylozoisten, die einfach kraftbegabte Materie angenommen hatten, wie es auch die Denker nach Aristoteles wieder thaten.

Wenn man etwa glaubt, man könne sich heutzutage mittels der Formel „das Gesetz ist in dem Atome“ dem Aristoteles anschliessen, so kann man sicher sein, ebenso falsch, formalistisch und gedankenleer vorgegangen zu sein, wie jener. Lächerlich geradezu ist es auch zu sagen, der Stoff ist seiner Natur nach bewegt. Denn seiner erscheinenden Natur nach ist der Stoff nur das Ausgedehnte eventuell Harte, und das Bewegtsein ist doch etwas anderes als das Ausgedehntsein, und daher kann nicht jenes seinem Sein, seiner Natur nach, ein anderes sein. Das wäre, wie wenn man sagen wollte, das Weisse sei seiner Natur nach süss. Dass aber Materie mit Bewegung immer verbunden sei — kann man auch nicht durchdenken, denn mit der räumlich sich erstreckenden Materie kann — insoferne wir sie eben so in unser Denken

fassen — nur wieder Räumliches verbunden sein. Man muss sich vielmehr klar sein, dass wir wohl freilich immer von Ewigkeit zu Ewigkeit nur rotierende Materie zu sehen bekommen könnten, dass aber dieser Vorgang nicht nur undurchdenkbar ist, sondern falls dies wirklich seine ganze, veritable Natur wäre, unmöglich, einfach widersinnig ist, und dass hinter ihm die wahrhaft wirkenden Factoren stehen müssen. Um ihn herum aber schlichen die Speculationen des Parmenides und Platons und erfüllen uns mit Rührung über ihre verzweifelnden und wehmüthigen Träumereien.

Dem Aristoteles aber, nachdem er unfruchtbar an der in ihren Triebfedern ungewürdigten Conception des Platon über das Bleibende, Beharrliche herumgearbeitetet hatte, ergieng es wie es vielen ergeht, welche sich, wenn auch tadelnd in die Formen eines anderen vertieften: er nahm des Platon Formen an. Des Aristoteles Gott ist so abgetrennt von der Welt, wie die Ideen Platons. Und wenn nach Aristoteles eine Form wieder die Materie für eine andere Form sein soll, so ist damit die Schwierigkeit der Platonischen Abtrennung der Ideen noch überboten.

Die griechische Metaphysik steht aber ganz im Bannkreise des Parmenides.

Diese Abhandlung[1]) ist allerdings so unklug, ausdrücklich den Anspruch geltend zu machen, den doch eigentlich jede Arbeit erhebt, nämlich zur einzigen Richtschnur in ihrem Gebiete dienen zu sollen. Man kann in der Entwicklung der Philosophie von Heraklit zu Aristoteles noch viele Motive ausser dem Empfindungsmotiv der Substitution der Theologie durch eine freie Weltanschauung finden — aber das treibende rationale scheint mir das hier aufgezeigte zu sein. Und so wie man einen Flusslauf durch Beziehung auf allerhand landschaftliche Objecte, oder Gleichnisse beschreiben kann, die absolut richtige Beschreibung aber die mit-

---

[1]) Es werde mir nicht verübelt, wenn ich auch auf „Das Ganze der Philosophie", Braumüller, Wien, Leipzig 1894 und „Geschichte der Entwicklung der Philosophie", Braumüller, Wien, Leipzig 1895 hinzuweisen mir erlaube. Auch die neue Psychologie in dem ersteren Werke empfehle ich, wenn ich auch weiter auf Citiertwerden verzichte, zur geneigten Verwendung.

tels der Punkte der Windrose ist, so scheint mir auch die hier vorgebrachte Bloslegung des Ganges der griechischen Speculation die absolute. Dies aber nicht deshalb, weil meine Wenigkeit selbstliebend und starrköpfig ist, sondern weil ich mit Hegel, wenn auch in anderer Modalität wie er, glaube, dass die ontologischen Probleme sich selber ihre Denker erzwingen und dass es, zwar in leichter, zufälliger historischer Verkleidung und leicht betroffen von zufälliger historischer Auslese, eine logisch-ontologisch prästabilierte Aufrollung und Abschliessung der Probleme gegeben hat.

II.

Die Entwickelung Descartes' von den „Regeln" bis zu den „Meditationen"[1]).

Von

Paul Natorp in Marburg.

Die Untersuchungen über die Erkenntnistheorie Descartes', deren Ergebnisse in meiner 1882 veröffentlichten Schrift[2]) niedergelegt sind, verfolgten nicht die blos historische Absicht, eines der grossen philosophischen Systeme idealistischer Grundrichtung in seiner genau bestimmten Eigenart, seiner zeitlichen Entstehung und seinen zeitlichen Wirkungen darzustellen, sondern es sollten die Gedankengänge des Philosophen in ihren innersten sachlichen Motiven begriffen und selbst über das direct Gesagte hinaus verfolgt werden, damit die Beziehungen klar würden, die seine Philosophie mit der reifsten und vertieftesten Gestalt, die der philosophische Idealismus seitdem erreicht hat, mit dem „kritischen Idealismus" Kants verbinden. Obgleich nun das Buch eben wegen dieser Absicht nicht unbemerkt blieb, so hat man ihm doch meist nicht die Gerechtigkeit widerfahren lassen, es ausschliesslich nach dieser seiner Absicht zu beurteilen, sondern man las es als Geschichte, und fand, dass es als Geschichte

[1]) Die Abhandlung ist in französischer Sprache bereits erschienen in einem, ganz dem Andenken Descartes' (geb. 1596) gewidmeten Hefte der *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. IV p. 416—432.

[2]) Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus. Marburg, Elwert, 1882.

nicht befriedige, dass es der Individualität der Descartes'schen Philosophie nicht gerecht werde und sie dem Kriticismus mehr als billig annähere[3]). Die gegenwärtige Gelegenheit[4]), über Descartes etwas zu sagen, ist mir daher willkommen, um zur weiteren Aufklärung der wichtigen Frage das beizutragen, was ich zur Zeit beizutragen im Stande bin; wobei ich, um das alte Misverständnis möglichst auszuzchliessen, bemüht sein werde, der Untersuchung einen im engeren Sinne historischen Charakter zu geben. Die Vergleichung Descartes' mit Kant kann und darf freilich nicht unterbleiben. Es ist zugleich die beste Huldigung, die ein Deutscher dem ersten Philosophen französischer Nation darbringen kann, dass er ihn mit dem Manne in Parallele stellt, in dem wenigstens das Ausland stets die bestimmteste Ausprägung der deutschen Art des Philosophirens anerkannt hat.

Ist Descartes Idealist? Ist er es schon im ersten Stadium seiner Philosophie, in den „Regeln“, oder erst von dem Augenblick an, wo er in der Selbstgewissheit des Ich den neuen Mittelpunkt der Philosophie entdeckte?

Ich verweile nicht lange bei der Vorfrage, ob die Philosophie der „Regeln“ überhaupt eine ernste Berücksichtigung verdient. Man wird J. Baumann[5]) nicht Unrecht geben können, wenn er gegen Foucher de Careil[6]) behauptet, dass die „Regeln“ ein frühes, wenig entwickeltes Stadium der Philosophie Descartes', und zwar genau das Stadium darstellt, von welchem der Philosoph im zweiten Teil des Discours selber berichtet, und welches er genau begrenzt auf die Zeit von seinem 23. bis 32. Lebensjahr, 1619 bis 1628. Die im Discours aufgezählten vier allgemeinen „Gesetze“ seiner Methode sind in der That nur ein Auszug aus der

---

[3]) Besonderen Dank schulde ich Al. Chiappelli für sein ebenso verständnisvolles wie gemässigtes Urteil in der wertvollen Schrift La dottrina della realtà del mondo esterno nella filosofia moderna prima di Kant. P. I. Firenze 1886. Ein paar Bemerkungen dazu Philos. Monatshefte Bd. 24 S. 461 ff.

[4]) S. die Anm. zur Ueberschrift.

[5]) Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 53 S. 198.

[6]) Oeuvres inédites de Descartes, Introd. p. XXV. — Ueber die Abfassungszeit der Regulae stimme ich völlig überein mit Millet, Histoire de Descartes avant 1637, p. 155 ff. Vgl. Descartes' Erkenntnistheorie S. 164.

posthumen Schrift. In dieser werden (Reg. VII, am Schluss) drei Regeln, nämlich die 5., 6. und 7., als generelle Zusammenfassung dessen bezeichnet, was in allen folgenden nur mehr im besondern ausgeführt wird. Diese drei Regeln decken sich, von unbedeutenden Abweichungen abgesehen, mit dem 2., 3. und 4. der „Gesetze“ des Discours. Das erste aber — nichts für wahr zu nehmen, was nicht evident als wahr erkannt ist — ist nur eine kurze Zusammenfassung der allgemeinen Erwägungen, die in den Regulae der Aufstellung jener drei Hauptregeln vorangehen (Reg. I—IV); es entspricht am nächsten der 2. und 3. Regel der älteren Schrift. Dass aber das ganze, durch diese Regeln, als Ersatz der alten Logik, und durch die Studien in der „universellen Mathematik“ gekennzeichnete Stadium der Philosophie Descartes', dessen directestes Zeugnis in den Regulae vorliegt, eine blosse Vorstufe ist, die schon neun Jahre vor dem Gewinn seiner metaphysischen Grundsätze erreicht war, geht aus dem, was am Schluss des zweiten und im dritten Teil des Discours gesagt ist, unwidersprechlich hervor.

Indessen wäre es ein vollkommener Irrtum, dass Descartes seit der Aufstellung seiner metaphysischen Sätze die Errungenschaften jener älteren Periode preisgegeben hätte. Seine Metaphysik ist im Gegenteil, wie Foucher de Careil mit Recht behauptet, selbst nach der Darstellung des Discours eine blosse Anwendung seiner „Methode“. Die Methode aber ist fertig in jenem ersten Stadium und erfährt keinen wesentlichen Zusatz mehr. Auch wird auf sie fort und fort das grösste Gewicht gelegt. Es ist nur der Triumph der Methode, dass durch sie auch die Metaphysik und damit das Ganze der menschlichen Erkenntnis, wenigstens der theoretischen, ein neues Fundament erhält. Um so wichtiger ist es zu betonen: in dem Grundgedanken der Methode Descartes' ist, was man mit Fug seinen Idealismus nennen kann, vollständig enthalten; er liegt darin sogar in einer reineren Gestalt als in seiner entwickelten Metaphysik. Das ist es, was ich jetzt noch etwas gründlicher als früher beweisen zu können hoffe.

Mit der ursprünglichen Energie eines echt philosophischen Triebes geht Descartes von Anfang an darauf aus, ein Centrum der Erkenntnis zu gewinnen. Nicht in der grenzenlosen Fülle der

Gegenstände sich zu verlieren, sondern den festen Standort zu finden, von dem aus sich dies wirre Ganze in Ordnung und Uebereinstimmung fügt, ist die Aufgabe. Nicht aber in einer Urexistenz sucht er diesen neuen Mittelpunkt, sondern in dem Urgesetze der Erkenntnis, im Gesetze der Methode, in der die Erkenntnis wurzelt. Das ist, um es mit einem Worte zu sagen, der unschätzbare Vorzug dieses ersten Anlaufs, verglichen mit der nachmaligen Wendung der Metaphysik Descartes', deren Ziel — der Spinozismus ist. Und eben dies ist die Verwandtschaft Descartes' mit Kant, die sich in der weiteren Entwickelung seines Systems freilich in hohem Grade wieder verwischt.

Allein, ist denn dies schon Idealismus? Sucht nicht jede Philosophie, die überhaupt des Namens wert ist, ein Centrum der Erkenntnis, und zwar in dem Grundgesetze ihrer Methode?

Es wäre nicht durchschlagend, wenn man darauf antworten würde, es handle sich um das Gewicht, das auf die Methode gelegt wird, um das Vorwalten der auf sie gerichteten Reflexion im Geiste des Philosophen, in der ganzen Anlage seines Systems. Sondern es fragt sich: ist die Methode blos das hilfreiche Werkzeug, das man nach vollbrachtem Werk bei Seite legt, nur das Gerüst, das man abbricht, um den Anblick des harmonisch vollendeten Baues nicht zu stören und sich fortan wohnlich darin einzurichten, oder bleibt sie fort und fort bewusst als der Schöpfer des Werks, so wie dem Künstler, ja selbst dem Kunstgeniessenden das absolvirte Werk nichts, die Gestaltung (oder Nachgestaltung) alles, jenes der Tod der Kunst, dies allein ihr wahrhaftes Leben ist? Doch warum in Gleichnissen spielen, wo der schlichte Ausdruck der Sache zu Gebote steht? Ist es also die Voraussetzung, dass die Methode sich dem irgendwie schon gegebenen Gegenstande anzupassen hat, oder gilt vielmehr, dass gar kein Gegenstand gegeben ist, nach dem die Methode sich richten könnte, da der Gegenstand, als Gegenstand unsrer Erkenntnis, sich allein gestalten kann gemäss dem Grundgesetze der Methode dieser Erkenntnis? Man mag aus irgend welchen Gründen vorziehen, dies letztere nicht Idealismus zu nennen, das ist so gleichgiltig wie schliesslich jede Frage der Etikette. Was ich aber behaupte, ist,

dass diese Ansicht es ist, die Kant unter seinem „kritischen“ oder „formalen“ Idealismus verstanden wissen wollte. Scheut man das vieldeutige Wort, nun so nenne man es Kriticismus, so wird vielleicht am sichersten jeder Wortstreit abgeschnitten.

Schwerlich aber wird man, einmal aufmerksam gemacht, verkennen können, dass Descartes' Standpunkt in den „Regeln“ der des so definirten Kriticismus ist, oder doch ihm äusserst nahe kommt, näher wenigstens als irgend ein andres Werk der neueren Philosophie vor Kant. Unter den Alten hatte bereits Sokrates und (in einem bestimmten Stadium seiner Philosophie) Platon sich demselben Standpunkt genähert, deren Vorbild Descartes sichtlich vor Augen stand.

Descartes erklärt (Reg. I): Die Wissenschaften bestehen ganz und gar in animi cognitione, sie sind nichts andres als humana sapientia, quae una et eadem manet quantumvis differentibus subiectis applicata, nec maiorem ab illis distinctionem mutuatur quam solis lumen a rerum quas illustrat varietate. Deshalb soll man nicht nach einzelnen Kenntnissen haschen, sondern allein jene universalis sapientia suchen, in der alle besonderen Erkenntnisse derart verknüpft und wechselseitig von einander abhängig sind, dass es leichter ist alle mit einander zu gewinnen als irgend eine einzelne getrennt von den übrigen.

Also Erkenntnis ist die Sonne, die die Gegenstände erleuchtet, nicht von ihnen ihr Licht erborgt. Sie trägt in sich das Princip jener Einheit und Identität, durch die die Dinge in durchgängiger Verknüpfung stehen und so erst Gegenstände der einen, universalen Erkenntnis sind.

Welches aber ist diese Einheit stiftende und damit Licht spendende Kraft der Erkenntnis? Es ist die Kraft der Methode (Reg. IV), jener Methode, die in ihrer ursprünglich schöpferischen Gewalt schon in der Mathematik der Alten wirkte, in ihr freilich blos eingehüllt blieb, thatsächlich aber die ersten Anfänge und Samen aller Erkenntnis, prima rationis humanae rudimenta, prima veritatum semina in sich birgt. Ihre Erkenntnis ist deswegen aller andern vorzuziehen, weil sie der Quell aller andern ist.

Reg. VIII: Einmal im Leben muss man sich vornehmen, alle

Wahrheiten zu prüfen, zu deren Erkenntnis die menschliche Vernunft zulangt; einmal im Leben muss man sich die Frage vorlegen: welcher Erkenntnis ist die menschliche Vernunft überhaupt fähig? Was ist menschliche Erkenntnis und wie weit erstreckt sie sich? Darin liegt das wahre Werkzeug der Wissenschaft und die ganze Methode. — Das erste, was es zu erkennen giebt, ist der Intellect selbst, denn von ihm hängt die Erkenntnis alles Uebrigen ab, nicht umgekehrt. Auch kann es keine allzu schwere Aufgabe sein, eius quod in nobis ipsis sentimus, ingenii limites definire . . . neque immensum est opus, res omnes in hac universitate contentas cogitatione velle complecti. Es muss sich in erschöpfender Einteilung angeben lassen, was dazu gehört. Man hat nur ins Auge zu fassen 1. den Erkennenden selbst, 2. die zu erkennenden Gegenstände, doch diese nur prout ab intellectu attinguntur. Vgl. Reg. VI: die Dinge sind in gewisse Ordnungen zu stellen, nicht nach den Gattungen des Seienden wie bei Aristoteles, sondern in quantum unae ex aliis cognosci possunt. Es ist rerum cognoscendarum series zu beachten. Oder Reg. XII: die Dinge sind zu betrachten in ordine ad cognitionem nostram.

In diesen Stellen (um nur die bezeichnendsten herauszuheben) ist der kritische Charakter des Descartes'schen Philosophirens scharf ausgeprägt. Es ist nicht allein das Ausgehen von der formalen Frage: „was ist Erkenntniss"? worin sich die tiefe Verwandtschaft mit dem Kriticismus kundgiebt, sondern es ist dies, dass die universitas der Dinge sich reducirt auf die universitas des erkennenden Geistes, dessen „Grenzen" sich darum voraus, vor allen „gegebenen" Gegenständen bestimmen lassen müssen, weil wir in uns selbst das Bewusstsein von ihm haben. Das Universum der Dinge, als Gegenstände der Erkenntnis, beschlossen im Universum der Erkenntnis, die vom „Geiste" aus bestimmt, durch das eine, identische Gesetz seiner Methode zur universellen Einheit verknüpft ist — was ist noch Idealismus, wenn nicht dies?

Der Geist besagt hier klärlich das Denken, in seiner ursprünglichen, allein ihm selbst eigenen Gesetzlichkeit. Es besagt die Methode, nichts andres. Rein darin wurzeln die Elemente, die wir in Kants Sprache a priori nennen würden. Ich nannte

schon die Ausdrücke prima rationis rudimenta, prima veritatum semina. So heisst es von den Grundgesetzen der Methode, sie seien omnium simplicissimae et primae, adeo ut, nisi illis uti iam ante posset intellectus noster, nulla ipsius methodi praecepta comprehenderet. Und die Einsichten der Mathematik sind spontaneae fruges ex ingenitis huius methodi principiis natae.

Die Erkenntnis a priori meint ebenfalls der den Regulae vorzugsweise eigene Terminus intuitus mentis, der (Reg. III) ausdrücklich als in dieser Bedeutung ungewöhnlich bemerkt und (Reg. IX) durch den Vergleich des Sehens erläutert wird. Sicheres Wissen ist nur, quod clare et evidenter possumus intueri vel certo deducere (Reg. III) . . . Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem vel male componentis imaginationis iudicium fallax, sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur. Zum intuitus gehört (Reg. XI), ut propositio clare et distincte, deinde etiam ut tota simul et non successive intelligatur. Er ist ausgezeichnet (Reg. III) durch praesens evidentia, wir fassen darin den Gegenstand gleichsam uno eodemque oculorum intuitu, er begreift, was immer er begreift, simili, unico et distincto actu (Reg. IX). Dagegen bedeutet die Deduction motum quendam cogitationis singula attente intuentis simul et ad alia transeuntis. Er hängt daher zwar hauptsächlich vom intuitus, aber in gewissem Masse auch vom Gedächtnis ab (Reg. XI, cf. III, VII).

Der wesentliche, rein objektive Sinn der Einheit des Intellects ist die deductive Verkettung der gesamten menschlichen Erkenntnis, kraft deren sie von den ersten, einfachsten Elementen an in „continuirlicher, nirgends unterbrochener Gedankenbewegung“ (Reg. III) gewonnen werden kann. Die Forschung nach jenen, in Grundbegriffen und Grundsätzen zu definirenden Elementen des deductiven Zusammenhanges der einen unteilbaren Wissenschaft hat eigentlich Descartes zu Ehren gebracht. Leibniz ist darin sein Nachfolger; die Kategorien und Grundsätze Kants sind die spät gereifte Frucht dieser langen Vorarbeit.

Psychologisch aber legt sich Descartes seinen „reinen“ Ver-

stand ganz in Platons Weise und in deutlicher Erinnerung an ihn zurecht; er beruht (nach Reg. XII) auf einer „rein geistigen“ Kraft, geschieden von allem Körper.

Hier beginnt freilich schon die Abbiegung von der „kritischen“ Fragestellung. Je nachdrücklicher die reine Geistigkeit des Intellects betont wird, desto unvermeidlicher stellt sich der Körper als unbegriffener, unbegreiflicher Rest ihm gegenüber. Damit zugleich tritt die sinnliche Erfahrung als zweiter, obwohl „unreiner“ Quell der Erkenntnis mit eigentümlichen Ansprüchen neben den reinen Verstand. So droht die mit solcher Entschiedenheit angestrebte Einheit der Erkenntnis wieder verloren zu gehen. Die Spuren dieses Rückschritts lassen sich in den „Regeln“ genau verfolgen.

Dem „reinen“ Intellect nämlich entsprechen, ganz nach Platon, die „reinen“, einfachen, absoluten „Naturen“ (Reg. VIII u. XII), welche per se notae sind. Sie und ihre „notwendigen Verknüpfungen“ sind der alleinige Gegenstand des Intellects. Aber darin ist in der That nicht alles befasst, es bleibt noch ein Gebiet übrig für die sinnliche Erfahrung. Bei dieser verwischt sich alsbald das ursprünglich klare Verhältnis von Erkenntnis und Gegenstand (Reg. XII): Experimur quidquid sensu percipimus, quidquid ex aliis audimus, et generaliter quaecunque ad intellectum nostrum vel aliunde perveniunt, vel ex sui ipsius contemplatione reflexa. Also die Objecte gelangen „anderswoher“ an den Verstand!

Jenes sensu percipere aber wird sehr wörtlich verstanden: die Sinne sind rein passiv, sie empfinden eadem ratione qua cera recipit figuram a sigillo; der empfindende Körper erfährt eine wirkliche Veränderung von Seiten des Objects.

Aut dieselbe Weise fungirt das Centralorgan (sensus communis) in Phantasie und Gedächtnis vice sigilli. Nur der reine Intellect agirt unabhängig von allen körperlichen Organen.

Vergebens betont Descartes, dass es dabei doch eine und dieselbe Kraft sei, die je nach ihrer „Application“ auf die bezüglichen Organe Sinn, Gedächtnis, Einbildungskraft heisse, in ihrer reinen Ausübung aber (si sola agat) Verstand. Ungefähr so hatte

auch Platon gesprochen. Allein wenn es dann wieder heisst, Erkenntnis sei zwar nur im Intellect, aber sie könne doch originem ducere a sensu aut phantasia (Reg. VIII), so ist damit selbst die so nachdrücklich behauptete Unabhängigkeit des Intellects preisgegeben.

Dann scheint wieder die Sinnlichkeit sich fast in reinen Verstand aufzulösen. Der Verstand unterliegt, auch wo er sich auf die Erfahrung der Sinne stützt, keiner Täuschung, so lange er praecise tantum intueatur rem sibi obiectam (Reg. XII). Der intuitus mentis erstreckt sich nicht blos auf die einfachen Naturen und deren notwendige Verknüpfungen, sondern auch auf alles andre, quae intellectus praecise vel in se ipso vel in phantasia esse experitur (ebenda). Diese Bedingung, dass die Erfahrung „praecis" sei, führt gradeswegs zum Verstandesprincip zurück. Die sinnliche Qualität, z. B. Helligkeit, Schallstärke, ist (nach Reg. XIV) überhaupt keiner exacten Bestimmung fähig; wohl die reine Ausdehnung, obgleich diese ebenfalls Gegenstand der imaginatio ist. Folgerecht durchdacht würde das auf etwas wie eine „reine Anschauung" führen. Aber schliesslich fällt Descartes in den groben Dualismus zurück. So wird Reg. XII von Anfang an gefragt: quid sit mens hominis, quid corpus, und sind die res simplices teils rein intellectual, teils material, teils gemeinsam.

Man begreift wohl, welche Schwierigkeiten es waren, die den Philosophen so weit von seinem anfänglichen Wege abführten. Dass aber eine starke und bedenkliche Abbiegung vorliegt, ist unleugbar. Gerade die Möglichkeit der Erfahrung zu begründen war der Sinn des a priori bei Kant, während für Descartes die Erfahrung als unbegriffener Rest stehen bleibt, der in die universitas des Verstandes nicht eingeht, der für die Methode, deren universelle Geltung doch behauptet wird, incommensurabel bleibt. Am bedauerlichsten ist, dass jene klare Auffassung des Verhältnisses von Erkenntnis und Gegenstand, die in den zuerst citirten Aussprüchen wahrhaft überraschte, fast ganz wieder preisgegeben scheint. Können Objecte „anderswoher" zum Verstande gelangen, schaut er den Gegenstand, der „sich ihm darbietet" (rem sibi obiectam), an, nicht viel anders wie das sinnliche Auge das sinn-

liche Object, so gerät der intuitus mentis in Gefahr, aus der Sonne, die ihr Licht auf die Dinge wirft, zum blossen Spiegel zu werden, der das anderweitig erzeugte Licht blos aufnimmt und zurückwirft.

Vielleicht wendet man ein, dass selbst bei Kant dieser Dualismus keineswegs ganz überwunden sei, dass neben dem in der Erkenntnis rein erzeugten doch noch etwas wie ein „gegebener“ Gegenstand übrig bleibe. Allein das ist bei ihm blos ein rudimentärer Rest einer in der Hauptsache verlassenen Stufe des Philosophirens; ein Rest, der auf der Höhe des Systems verschwindet. Bei Descartes im Gegenteil ist der erste Ansatz rein und folgerecht, aber daneben wuchert das naive Vorurteil des an sich vor aller Erkenntnis vorhandenen und nun zu erfassenden Gegenstandes ungestört weiter, um endlich auch jenen richtigeren Ansatz zu überwuchern und sich auf der Höhe der Entwickelung des Philosophen, in seiner Metaphysik, zum System zu verhärten. Es ist bemerkenswert, dass die ganze Metaphysik Doscartes' in den „Regeln“ dem Keime nach zwar vorliegt, aber nur nachträglich und in Form einer „Hypothese“ auftritt, von der man anscheinend halten kann, was man will, wie von den Cirkeln der Astronomen. Die Grundsätze der Methode sind von dieser Metaphysik unabhängig, und bleiben es. So ist das Verhältnis selbst im Discours. Anderseits glaubt sich Descartes offenbar im Besitz entscheidender Gründe für seine „Hypothesen“, die er nur noch nicht vorzulegen sich getraut, weil er sie noch überzeugungskräftiger zu gestalten hofft, und weil er sie nicht anders als bis an die Zähne gewappnet — der kirchlichen Theologie entgegenzustellen wagt.

Noch in einem besonderen Punkte verrät sich die Schwäche der Durchführung des genial erfassten Princips. Die letzten Elemente der Verstandeserkenntnis, die Grundbegriffe also, sowie deren „notwendige Verknüpfungen“, die Grundsätze, sind ihm per se nota, keiner Definition oder Deduction fähig noch bedürftig. Mit diesen aristotelischen Phrasen verwehrt er jede neugierige Frage nach dem Grunde der Gewissheit solcher Wahrheiten, die mit axiomatischem Anspruch auftreten. — Wieder wird man ein-

wenden: selbst noch Kant sei viel zu rasch damit bei der Hand, Sätze, die mit dem Anspruch von „Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit“ auftreten, für a priori zu erklären. Allein auch hier verhält es sich so, dass sich der Fehler auf der Höhe des Systems berichtigt. Kant verbietet schlechterdings (Kr. d. r. V., Kehrbach S. 215) „einen Satz für unmittelbar gewiss, ohne Rechtfertigung oder Beweis, auszugeben. Denn, wenn wir das bei synthetischen Sätzen, so evident sie auch sein mögen, einräumen sollten, dass man sie ohne Deduction, auf das Ansehen ihres eigenen Ausspruchs, dem unbedingten Beifalle aufheften dürfe, so ist alle Kritik des Verstandes verloren . . . so wird unser Verstand jedem Wahne offen stehen.“ Bei Descartes im Gegenteil nimmt auch dieser Fehler zu, im gleichen Verhältnis mit der Entwickelung seiner Metaphysik. Wollte er ernstlich das leisten, was ihm doch sichtlich vorschwebt: das System der Grundbegriffe und Grundsätze der menschlichen Erkenntnis aufzustellen, und so in strenger Deduction, vom obersten Grundgesetze des Intellects ausgehend, bis zu solchen Normen vorzudringen, die auf Erfahrung unmittelbar Anwendung finden, vielmehr eine Erfahrung als gegründete Erkenntnis erst möglich machen, so musste er vor nichts so sehr auf der Hut sein wie davor, irgendwelche noch so „klaren und deutlichen“ Principien als per se nota einzuführen. Statt dessen wird ihm der intuitus oder das lumen naturale immer mehr zu einem Zauberwort, auf dessen Ausspruch sich Principien nach Bedarf aus dem Aermel schütteln lassen. Eine lange Reihe erzscholastischer Sätze (die sich Baumann irgendwo die Mühe gegeben hat zusammenzustellen) wird in der That „ohne Rechtfertigung oder Beweis, auf das Ansehen ihres eigenen Ausspruchs“ behauptet, am meisten auf der Höhe des Systems, bei und nach dem Aufbau seiner Metaphysik. Damit wird aber der Intellect, der die methodische Erzeugung des Gegenstands in der Erkenntnis bedeuten sollte, zu einem eigenen, blos höheren Organ als die Imagination, zu einem höchst vornehmen „Vermögen“, die gegebenen, von Ewigkeit her vorhandenen „Wahrheiten“ fast wie eine andere Klasse von Sinnendingen anzuschauen; zu einer anderen, nämlich inneren Erfahrung, neben der umso unbedenklicher die

äussere Erfahrung, als wenn auch minder reiner Quell der Erkenntnis, als zweiter, obwohl schlechterer Zeuge der Wahrheit, als eine Art von impurem Verstand stehen bleibt. - Damit geht dann endlich auch die Selbständigkeit der kritischen Grundlegung der Erkenntnis verloren. Die Wahrheit des Intellects, die erst ganz auf sich selbst stand, wird abhängig von der „Wahrhaftigkeit Gottes", und wenn die Gesetze des Verstandes „exact beobachtet sind in allem, was ist und geschieht", so ist es, weil sie von seinem Urheber, der zugleich der Urheber alles Seins und Geschehens ist, ihm eingepflanzt sind. Das ist die denkbar weiteste Abirrung vom kritischen Princip.

Sie tritt uns aufs schroffste entgegen, wenn wir unmittelbar nach den „Regeln" den acht Jahre später verfassten „Discours" lesen.

Zwar in den ersten Abschnitten stösst man fast auf keinen einzigen Satz, der nicht der früheren Schrift genau conform wäre. Die radicale Verwerfung alles irgend Bezweifelbaren als so gut wie falsch war schon dort ausgesprochen. Und wenn Descartes mit heraklitischem Stolz erklärt, fortan „in sich selber" forschen zu wollen, so lasen wir in den Regeln, dass wir den Intellect, die Quelle aller Erkenntniss, „in uns selber" finden. Die deductive Verkettung alles Wissens aber, die Forderung daher, zu etwas noch Allgemeinerem und Einfacherem vorzudringen, als selbst Logik und Mathematik es bieten, vollends die Aufstellung einer allgemeinen mathematischen Grundwissenschaft von der Grösse überhaupt, woraus die Idee der analytischen Geometrie entsprang, das alles sind alte Bekannte aus den „Regeln".

Allein schon in diesen war ja Descartes nicht mehr zufrieden mit einer blossen Methodenlehre und deren Anwendung auf die universelle Mathematik; er war schon im Begriff, sich einer „höheren" Wissenschaft zuzuwenden (Reg. IV gegen Schluss), von der er in hypothetischer Form genug andeutet, um sie als wesentlich identisch mit seiner nachmaligen Metaphysik erkennen zu lassen. Der ironische Ton, in dem der Discours von dieser Metaphysik spricht, die so wenig nach Jedermanns Geschmack sei, kann doch nicht darüber täuschen, dass sie für ihn jetzt die einzige grosse Angelegenheit geworden ist. Er will mit diesen blitzenden Brillanten,

die er scheinbar nachlässig durch die Hände gleiten lässt, nur desto mehr blenden, nur desto neugieriger machen auf die noch immer zurückgehaltene endgültige Darlegung.

Selbst die ersten Aufstellungen seiner Metaphysik aber hängen mit der Methode noch aufs engste zusammen. „Einmal im Leben“, hiess es in den Regeln, müsse man alle Vernunftwahrheiten in Prüfung ziehen. So im Discours: man müsse „une bonne fois“ alle zweifelhaften Meinungen abwerfen, um nur die streng gewissen Einsichten zurückzubehalten. Und nicht anders in der ersten Meditation: funditus omnia semel in vita esse evertenda atque a primis fundamentis denuo inchoandum; desgleichen Princ. I 1. Auch, dass gerade der wohlbegründete Zweifel zur Gewissheit zurückführe, vielmehr sie einschliesse, war schon in den Regeln gesagt (Reg. XII. Dicimus quarto . . .): Wenn Sokrates erklärt, er zweifle an allem, so folgt daraus notwendig, also sieht er wenigstens das ein, dass er zweifelt; ferner, dass etwas wahr und falsch sein kann. Aber das würde auf die reine Erkenntniskritik führen. Jetzt aber handelt es sich um Metaphysik.

Ihr erster Satz — die Selbstgewissheit des Ich von seiner eignen Existenz — liegt ebenfalls nicht weit vom bisherigen Wege ab. Können wir der Grundgesetze des Intellects allein „in uns selber“ gewiss werden, so muss ja die Gewissheit des eignen Daseins eben darin liegen. Auch in den „Regeln“ fliessen die Begriffe Intellect, Ich, Seele fast unmerklich in einander über. Doch ist der Unterschied nicht zu verkennen: dort steht weit voran das Interesse an der Gültigkeit der Gesetze des Verstehens, hier das an der Existenz des Verstehenden, und zwar als ursprünglich different und trennbar vom Körper. Die „reale Distinction“ von Seele und Körper wird zwar auch in den Regeln der Sache nach vorausgesetzt, aber sie wagt sich, wie aus schlechtem Gewissen, nur in Form der Hypothese hervor, tritt nicht mit offener Stirn als wissenschaftliche These auf den Kampfplatz.

Noch genauer entspricht, auf den ersten Anblick, die zweite Aufstellung, die des Kriteriums der „klaren und deutlichen Perception“, dem Standpunkte der Regulae. Es ist nichts andres als der intuitus der ältern Schrift, der ja auch (obwohl mehr neben-

bei) durch die „klare und distincte" Auffassung erläutert wurde. Indessen tritt im Discours von Anfang an jene platonische Psychologie hinzu, die in den Regeln erst nachträglich und verschämt auftrat. Der Intellect ist nicht blos radical verschieden von der Imagination, der „Geist" soll sich über die materiellen Dinge ganz erheben. Unter dem Einfluss jenes vollkommensten Wesens, dem er entstammt, bewegt er sich notwendig in der Richtung auf das Vollkommene, und nur, weil sie aus jenem derivirt sind, haben seine Ideen „die Vollkommenheit wahr zu sein". So gar nicht mehr schreckt Descartes vor dem Cirkel zurück, dass die Gewissheit des Daseins Gottes auf der Gewissheit des klar und deutlich Erkannten, und diese auf der Gewissheit des göttlichen Daseins beruht. Es ist geradezu erstaunlich, wie der einmal zugelassene Fehler fortwirkt. In den „Principien" ist die Selbständigkeit des Kriteriums gänzlich verschwunden, die Verlässlichkeit des lumen naturale beruht allein auf der Wahrhaftigkeit Gottes (Princ. I 30).

In nichts verrät sich so auffallend die völlig veränderte Richtung des philosophischen Interesses. Die Dinge stehen durchaus im Vordergrund, von der „Substanz" des Ich bis hinauf zur unendlich vollkommenen, zur Ursubstanz. Wäre es nicht folgerichtiger gewesen, diese, wie Spinoza thut, an die Spitze des Systems zu stellen? Aber auch die Naturforschung hat jetzt in ganz anderem Grade selbständiges Interesse für Descartes gewonnen, dem sie in den Regeln nur gleich der Mathematik (und erst nach dieser) als Beispiel zur Erläuterung der Methode diente; das, worauf es dort ankam, waren vielmehr die Grundgesetze des Intellects, von denen ja alles andere abhängen sollte.

Woher diese völlige Veränderung des Gesichtspunkts?

Das Gewicht der Frage nach der Begründung von Existenz ist dem Philosophen fühlbar geworden. Mathematische Sätze mögen von unseren Vorstellungen noch so überzeugend wahr sein: aber was verbürgt ihre Gültigkeit von einer, unserer Vorstellung unabhängig gegenüberstehenden Existenz? Was garantirt allgemein die Gültigkeit unserer Vorstellungen von einer ihnen entsprechenden, aber von ihnen selbst verschiedenen Existenz der Dinge?

Zwar diese Erwägung musste ihn noch nicht vom ursprünglich eingeschlagenen Wege ablenken. Die Principien zur Begründung von Existenzurteilen konnten auf entsprechendem Wege gesucht werden wie die der abstracten Mathematik und selbst Mechanik. Es hätte dazu allerdings gehört, was wir in den Regeln vermissten: ein System von Grundbegriffen und Grundsätzen, durchgearbeitet bis zur unmittelbaren Anwendbarkeit in der Erfahrung, und in continuirlicher Folge entwickelt aus dem Urgesetze der Erkenntnis, sagen wir nach Kant: aus den ursprünglichen Arten und Richtungen der „synthetischen Einheit". So wäre wirklich das Universum der Dinge aufgelöst in das Universum des Verstandes, es wäre, wie Kant es ausdrückt (Kr. 229), die alte „Ontologie" ersetzt durch die bescheidnere „Analytik des reinen Verstandes". Die ontologischen Erschleichungen wären unterblieben, schon weil es ihrer nicht mehr bedurft hätte.

Dieser Weg stand offen. Ja in einigen Erwägungen aus den Meditationen, über den Begriff der Substanz, kommt Descartes diesem Wege merkwürdig nah. Sein Substanzbegriff ist beinah eine Kantische „Kategorie". Was ist die Substanz des Wachses? fragt er (Med. II). Es soll das sein, was daran identisch beharrt: remanet ne adhuc eadem cera? remanere fatendum est, nemo negat, nemo aliter putat. Allein keine seiner sinnlichen Eigenschaften beharrt unveränderlich. Was daran beharrt, wird vielmehr von uns blos gedacht, z. B. als „etwas Ausgedehntes, Biegsames, in alle möglichen Gestalten Verwandelbares". Die Auffassung der Substanz ist also nicht Gesichtsvorstellung, nicht Tastvorstellung, überhaupt nicht Sinnesvorstellung, sondern solius mentis inspectio, erst verworren, dann „klar und distinct" d. h. zu strenger Einheit und Identität gebracht. Das vermeinte Sehen der Substanz ist vielmehr Urteilen. Im blossen Sehen ist keinerlei Bestimmtheit, die bestimmte Auffassung dessen, was das Gesehene in seinem gleichsam nackten Sein (als Substanz) ist, ist allein das Werk des Verstandes.

Dasselbe zeigt das zweite Beispiel von der Sonne (Med. III). Ich habe von ihr zwei weit verschiedene Vorstellungen, die eine tamquam a sensibus haustam, die andre ex rationibus astro-

nomiae desumptam, hoc est, ex notionibus quibusdam mihi innatis elicitam. Beide können unmöglich derselben existirenden Sonne ähnlich sein; am wenigsten Anspruch hat aber darauf gerade die Vorstellung, die am unmittelbarsten vom Object selbst herzurühren scheint, nämlich die sinnliche.

Von hier war nur ein Schritt zu der Einsicht: die Substantialität untersteht den Gesetzen des Urteilens; das Grundgesetz des Urteilens aber ist das Verstandesgesetz der Einheit, der Identität der Vorstellung. Diejenige und keine andre Vorstellung über wirkliche Existenz ist wahr, die sich im ganzen Zusammenhange der Erfahrung, als gesetzmässiger Erkenntnissart, in einheitlicher, identischer Art festhalten lässt. „Alles ist wirklich, was mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in Einem Context steht" (Kant, Kr. 402).

Statt dessen erscheint es selbst in jener Erwägung über die wahre Gestalt der Sonne so, als komme es darauf an zu erkennen, wie unsere Vorstellung ihrem Gegenstande, als Abbild dem Urbilde, von dem es genommen ist, ähnlich sei. Die Ideen sind imagines desumptae a rebus; das Existenzurteil betrifft die Uebereinstimmung der Vorstellung in uns mit der Sache draussen (rebus extra me positis). Die Vorstellung ist bezogen auf „etwas andres", mit dem sie übereinstimmen muss, um wahr zu sein. Sie kann zwar dahinter zurückbleiben, aber sicher muss ihr etwas gegenüberstehen, worin so viel mindestens, als sie an „objectiver Realität" enthält, an „formaler Realität", sozusagen an Quantität der Wirklichkeit enthalten ist.

Selbst diesem ganz scholastischen Satze hätte sich noch eine kritische Deutung geben lassen, wie die obigen Beispiele lehren. Man musste sich nur darüber klar sein, dass das „Urbild" der Vorstellung selbst in keiner besonderen Vorstellung gegeben ist, sondern allein vom Verstande, seinem eigenen Gesetz gemäss, construirt wird; nach keinem andern Gesetze als dem der notwendigen Reduction der mannigfaltigen und wechselnden Vorstellungen auf eine einzige, allen identisch zu Grunde liegende Gestalt der vorgestellten Sache, d. h. nach ebendemselben Grundgesetze der Einheit, der Identität, das überhaupt den Begriff, und

so auch den Begriff vom Gegenstande unsrer Vorstellungen, als verschieden von den Vorstellungen selbst, begründet.

„Alles, was wahr ist, ist etwas“, und wahr ist das klar und distinct Erkannte. Klar und distinct erkennbar ist allein, was eine „wahre und unveränderliche Natur“ hat, sagt Descartes (Med. V). Auf dieser Grundlage hätte sich alles aufbauen lassen, ohne Widerspruch mit dem ursprünglich kritischen Princip seiner Philosophie. Dann hätte es des schwankenden Arguments von der „Wahrhaftigkeit Gottes“ nicht bedurft, mit dem man schliesslich, was man nur will, beweisen kann.

Vielleicht trägt grade der halbe Idealismus des „Cogito, ergo sum“ die Hauptschuld an der Abirrung. War einmal die Frage nach der Begründung von Existenz als eine ganz besondere, auf dem gewöhnlichen Wege der Vernunfteinsicht nicht lösbare angenommen, so erschien begreiflich nur die, unmittelbar mit der Thatsache des Bewusstseins selbst gegebene Existenz des Ich schlechthin unbezweifelbar, jede andre erst einer eigenen Begründung bedürftig. Dass das Universum der Dinge nur das Universum des Verstandes sein könne, geriet in Vergessenheit; ein anderweitiger Stützpunkt wurde notwendig, und ein solcher schien sich darzubieten in der ursprünglichen Realität des vollkommensten Wesens, dessen Essenz die Existenz einschliesst. Damit ist freilich genau das, wonach gefragt war, vorausgesetzt. Der Begriff, eben noch der Träger aller Erkenntnis, wird zum matten Widerschein einer Existenz, die, allem Begriff voraus, rein in sich selber ruht. Das Ich selbst und der Verstand wird aus dem Mittelpunkt der Philosophie in eine seitliche Lage gedrängt. Die Ideen des Intellects werden Einprägungen des göttlichen Geistes, für deren Wahrheit der Präger die Verantwortung trägt, nicht mehr der Verstand selbst.

Mit dem allen nehme ich nicht zurück, was ich in meiner früheren Schrift[7]) zu Gunsten einer mehr „kritischen“ Auffassung auch der entwickelten Lehre Descartes’ ausgeführt habe. Immerhin bedarf es, sofern es sich um ein historisches Urteil handelt,

---

[7]) Kap. 3, S. 55 und Kap. 4, S. 76.

der Einschränkung, dass die Beziehung auf's Object von Descartes der Erkenntnis immanent gedacht werde. So gewiss dies allein der ursprünglich kritischen Absicht seiner Philosophie entspräche, und so vieles im einzelnen eine Deutung in diesem Sinne zulässt[8]), so ist doch diese Auffassung weder von Anfang an zu Grunde gelegt, noch hernach streng festgehalten.

Auf der anderen Seite wäre es irrtümlich, von den Regeln zu den Meditationen nur Rückschritt, nicht auch Fortschritt zu sehen. Ein grosser Fortschritt ist anzuerkennen, und zwar nicht blos, wenn man sich auf den Standpunkt dogmatischer Metaphysik stellt. Man kann sogar zu der Ansicht kommen, dass Descartes, bei dem energischen Bestreben nach strenger Durchführung eines deductiven Beweisganges, welches die Meditationen erkennen lassen, die genannten Irrungen vollständig hätte überwinden können, wenn er sich der Hineinziehung der theologischen Fragen streng enthalten hätte. Diesen völlig aus dem Wege zu gehen, war freilich nach der Lage der Zeit so gut wie unmöglich; einmal aber in die Discussion gezogen, mussten sie fast verwirrend wirken. Thatsache bleibt, dass seine Philosophie ein ganz anderes Ansehen gewinnt, sobald man sich entschliesst, diesen Bestandteil, mit allem was daran hängt, einmal auf Seite zu stellen und die Philosophie Descartes' allein in dem zu suchen, was in der That philosophische Erwägung ist. Es lebt in Descartes doch so viel von dem Geiste der kritischen Methode, dass die Fehler, die aus ihrer Vernachlässigung entstanden, sich fast unter seinen eigenen Händen wieder berichtigen. Wer mit voller Freiheit der Kritik an sein System herantritt, findet auf Schritt und Tritt bei ihm selbst die Ansätze der nöthigen Correctur, und hat verhältnissmässig leichte Mühe, sie folgerecht durchzuführen.

Den Beweis dieses Verhalts habe ich in der früheren Schrift vorgelegt. Ich wiederhole, dass ich nichts dagegen einzuwenden habe, wenn man sie als Geschichtsdarstellung anfechtbar findet. Will man sie aber nach ihrer eigentlichen, kritischen Absicht

---

[8]) Siehe z. B. Kap. 4 Anm. 31 u. 32, S. 179. Vgl. ferner Philos. Monatsh. XXIV 466 (mit Bezug auf Chiappelli), und meine „Einleitung in die Psychologie" S. 53f.

ernstlich beurteilen, so darf man es sich nicht sparen, erstens, sich des methodischen Grundgedankens, wie er aus gegenwärtiger Darstellung hoffentlich klar genug hervorgeht, zu bemächtigen, und dann, die Fülle des Materials, welches grössernteils in den Anmerkungen niedergelegt ist, wirklich im Sinne jenes Grundgedankens zu durcharbeiten. Dass nicht viele eine solche Mühe haben auf sich nehmen wollen, wundert mich nicht. Desto lieber habe ich das Wesentliche meiner Ansicht, in möglichst knapper und durchsichtiger Fassung, zugleich mit den mir notwendig scheinenden Verbesserungen, hier nochmals vorgetragen.

III.

Die Willenstheorie des Descartes.

Von

Dr. **Paul Kupka.**

Descartes giebt keine erschöpfende Definition des Begriffes Willen. Indessen lässt sich eine solche im Sinne des Philosophen ohne erhebliche Schwierigkeiten construieren. Aus Pr. I, 32 erfahren wir: „omnes modi cogitandi, quos in nobis reperimus, ad duos generales referri possunt: quorum unus est perceptio sive operatio intellectus, alius vero volitio sive operatio voluntatis.

Demnach ist die volitio (d. h. der Act des Wollens) oder die operatio voluntatis (d. h. die Thätigkeit des Willensvermögens) ein modus cogitandi.

Cartesius fährt am angeführten Orte fort: „— cupere, aversari, affirmare, negare, dubitare sunt diversi modi volendi" und Pr. I, 35 erklärt: „Voluntas vero infinita quodammodo dici potest, quia nihil umquam advertimus, quod alicuius alterius voluntatis vel immensae illius, quae in deo est, objectum esse possit, ad quod etiam nostra non se extendat", und schliesslich behauptet die vierte Meditation ähnliches: „nullis illam [sc. voluntatem] limitibus circumscribi experior".

Der Wille ist demnach diejenige an keine Grenze gebundene Thätigkeit unseres Denkvermögens, welche sich im Bejahen, Verneinen, Abweisen, Begehren und Zweifeln kund giebt.

Ihrem Ursprung nach teilt Descartes die verschiedenen Richtungen unseres Willens im achtzehnten Artikel der Passiones in

zwei Gruppen: „nostrae voluntates sunt duplices. Nam quaedam sunt actiones animae, quae in ipsa terminantur, sicuti cum volumus Deum amare, aut in genere applicare nostram cogitationem alicui obiecto quod non est materiale: Aliae sunt actiones quae terminantur ad nostrum corpus, ut ex eo solo, quod habemus ambulandi voluntatem, fit, ut nostra crura moveantur et progrediamur.“ Hierzu ist zu bemerken, dass Descartes im ersten Buche der Passiones Artikel 17 ff. unsere psychichen Vorgänge in actiones animae oder voluntates und in passiones einteilt. Die actiones oder reinen Wollungen sind, wie wir eben sahen, körperlichen oder geistigen Ursprungs. Die passiones sive affectus im weiteren Sinne, unter denen „omnes species perceptiones sive cognitionum, quae in nobis reperiuntur“ zu verstehen sind, zerfallen ihrem Ursprung nach ebenfalls in solche, die den Geist und solche, die den Körper zur Ursache haben. Letztere sind die Perceptionen unserer Willensakte. Wir können nichts wollen, argumentiert Descartes, ohne zu percipieren, dass wir wollen. Wenn nun auch dieser Vorgang, der ja eine Wollung enthält, an und für sich eine actio animae ist, so müssen wir ihn doch auch als passiv betrachten; denn, wenn die Seele das Gewollte percipiert, leidet sie. „Attamen“ fährt der Philosoph Pass. an. I, 19 fort, „quia haec perceptio et haec voluntas revera idem sunt, denominatio semper fit ab eo, quod nobilius est et sic non solet appellari Passio, sed solummodo Actio.“ In gleicher Weise rechnet Descartes imaginationes, welche von unserem Willen abhängen, nach Pass. an. 20 zu den actiones oder Wollungen.

Was nun die passiones animae im engeren Sinne anlangt, so bezeichnet Cartesius sie als „perceptiones, aut sensus aut commotiones animae, quae ad eam speciatim referuntur, quaeque producuntur, conservantur et corroborantur per aliquem motum spiritum.“ (Pass. an. I, 27.) Sie nehmen eine Sonderstellung zwischen den Seelenfunctionen, die vom Körper bewirkt und auf denselben bezogen werden, und denen, welche die Seele sowohl zur Ursache als auch zum Objecte haben, ein. Ihr Ursprung ist der Körper, ihr Gegenstand die Seele (Pass. an. I, 25), und dies unterscheidet sie von allen anderen Empfindungen. Pass. an. I, 25 erklärt: „ali-

quando excitantur in nobis per objecta, quae movent nervos nostros, et quandoque etiam per alias causas“ aber „quarum (sc. passionum) effectus sentiuntur quasi in anima nostra, et quarum nullo vulgo cognoscitur causa proxima, ad quam referri possint“. Derartige Empfindungen nennt Descartes Passionen im engeren Sinne, passiones animae sive affectus. Es giebt eine grosse Zahl von Leidenschaften, die sich aber auf sechs Grundbegriffe zurückführen lassen, nämlich auf admiratio, amor, odium, cupiditas, laetitia und maeror. Auch diese Leidenschaften sind Wollungen; Pass. an. I, 47 behauptet: „nobis enim non nisi una in est anima, quae in se nullam varietatem partium habet, et etiam rationalis, et omnes eius appetitus volitiones sunt.“

Mit den Passionen oder Leidenschaften rechnet Cartesius auch die appetitus naturales, das natürliche Begehren wie Hunger, Durst etc. zu den Wollungen. Sie hängen von Organen unseres Körpers ab, sind aber von dem Willen etwas zu essen, zu trinken etc. verschieden (Pr. phil. IV, 190).

Das Gebiet des Willens würde sich also nach Descartes folgendermassen darstellen:

Volitio

einfache — zusammengesetzte

einfache: cupere, aversari, affirmare, negare, dubitare

zusammengesetzte: perceptiones nostr. voluntat. — passiones appetit. nat. imaginationes volunt.

Wenn nun auch Cartesius die Wollungen verhältnismässig weitschweifig behandelt, so verlässt er dieses Gebiet seines Systems doch nicht ohne zeitgenössischen und späteren Commentatoren seiner Werke Probleme zu hinterlassen. Namentlich ist die Bedeutung des Willens für den Urteilsprocess oft erörtert worden.

Descartes sieht sich nämlich bald gezwungen, den schon besprochenen Absolutismus des Willens in einer bestimmten Richtung einzuschränken. Das reine Wollen ist nach der Meinung des Philosophen der Grund unserer Irrtümer. Princ. phil. I, 34 bekennen: „— ad iudicandum requiritur quidem intellectus, quia de re, quam nullo modo percipimus, nihil possumus iudicare: sed requiritur etiam voluntas, ut rei aliquo modo perceptae assensio praebeatur.“ Zum Urteilen ist also ausser dem Intellect der

Wille erforderlich, um dem Urteil die assensio zu erteilen. Wie verhält es sich aber mit dieser assensio? Die Antwort auf diese Frage giebt uns Not. in progr. qu. 9: „cum viderem ..... opus esse affirmatione vel negatione ad formam judicii constituendi.“ Demnach ist die assensio der Willensact, der die Bestimmung der Modalität im Verlaufe des Urteilsprocesses zum Gegenstand hat. Indessen ist diese assensio schon ein Willensact zweiter Ordnung, wenn wir erwägen, dass Descartes das Urteil mit dem Namen actio belegt. Sagen doch Pass. an. I, 13: „voluntas nostra sola aut saltem praecipua animae est actio.“ Der Wille kommt also beim Urteilen in doppelter Hinsicht zum Ausdruck:

1) als Wille, der den Process des Urteilens an sich,

2) als Wille, der die in Bejahung oder Verneinung bestehende Modalität des Urteils zum Gegenstande hat.

Auf jeden Fall vollzieht also der Wille als thätiges Princip den actus iudicandi. Aber im Gegensatz zur perceptio intellectus, die sich nur auf den verhältnismässig kleinen Kreis dessen, was sich ihr darbietet, erstreckt, besitzt der Wille, wie wir bereits sahen, eine ungleich grössere Wirkungssphäre, da er ja nicht nur das Erkannte, sondern auch das Nicht- oder Unklar-Erkannte zum Gegenstande haben kann. Belege hierfür geben Med. IV: „Sola est voluntas sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullius maioris ideam apprehendam“, Princ. phil. I, 35: „Adeo ut facile illam, ultra ea, quae clare percipimus, extendamus“ aber „etsi aliquid non recte percipiamus, de eo nihilo minus iudicamus“. Dies ist der Grund unserer Irrtümer. Wir erstrecken unseren Willen auf nicht erkannte oder unklare Ideen, und es ist daher nicht zu verwundern, wenn wir irren. Der Wille erteilt diesen Ideen oder ihren Beziehungen die assensio und das Urteil ist falsch. Auch Kahl kommt in seiner vorzüglichen Monographie „Ueber den Primat des Willens“ Strassburg 86. p. 117 ff. zu diesem Ergebnis: „dem verkehrten Gebrauche meines freien Willens entspringt der Irrtum“. Diesen Vorrang des Willens, wie er in der Theorie des Irrtums ausgesprochen ist, hat Descartes stets aufrecht erhalten, namentlich auch den Bedenken gegenüber, welche Gassendi gegen diese Auffassung erhob, dass der Wille seine Macht

über den Verstand ausdehnen könne. Gassendi wies darauf hin, dass jede Thätigkeit des Willens eine eben solche des Verstandes voraussetzt, und dass darum Wille und Verstand hinsichtlich der Machtsphäre gleich sind.“ Ja, Gassendi behauptet sogar, dass der Verstand weiter reiche als der Wille. Indessen bleibt Cortesius in der Réponse bei seiner Meinung.

Anders liegt das Verhältnis, wenn die Materie des Urteils d. h. die ideae und perceptio von uns „clare et distincte“ erkannt ist. Denn sobald die Erkenntnis sich zu völliger Klarheit und Deutlichkeit herausgearbeitet hat, determiniert sie den Willen insofern, als sie ihn zwingt, dem Urteil seine Modalität nach Massgabe seiner erkannten Materie zuzusprechen.

Hierbei tritt scheinbar, wie auch Seyring in seinem Aufsatze: Ueber Descartes' Urteilslehre“ Archiv für Gesch. der Philos. IV. bemerkt, ein neuer Factor in Wirkung, nämlich die göttliche Cooperation. Die vierte Meditation lässt sich hierüber folgendermassen aus: „Non opus est me in utramque partem ferri posse, ut sim liber, sed contra, quo magis in unam propendeo, sive quia rationem veri et boni in ea evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo; nec sane divina gratia nec naturalis cognitio umquam iminuunt libertatem, sed potius augent et corroborant.“

Obgleich also die Richtung des Willens durch die augenscheinliche Erkenntnis oder durch die göttliche Mitwirkung bestimmt ist, bedroht weder das eine nach das andere dieser determinierenden Elemente die Freiheit des Willens: Intellect und göttliche Cooperation bedeuten für die Cartesianische Willenstheorie das Gleiche. Seyring sagt a. a. O. p. 55: „die göttliche Cooperation bringt nämlich zum Intellect, d. h. zu seiner Klarheit und Deutlichkeit nur noch ein neues verstärkendes Element hinzu“. Demnach ist die freie oder von Gott gewirkte Erkenntnis das einzig Bestimmende, und die Freiheit des Willens fällt mit der zwingenden Neigung des Intellects zum Wahren und Guten zusammen. Das nämliche spricht Resp. IV aus: „evidens est ipsum eo libentius, ac proinde eo liberius, bonum et rerum amplecti, quo illud clarius videt“ und ferner Med. IV: „Ex magna luce in intellectu magna sequitur

propensio in voluntate“ und am selben Orte sagt Descartes: „quantumvis probabilis coniecturae me trahant in unam partem, sola cognitio, quod sint tantum conjecturae non autem certae atque indubitabiles rationes, sufficiat ad assensionem meum in contrariam impellendam“ und ferner: „nam si semper, quid verum et bonum sit, clare viderem, numquam de eo, quod esset iudicandum vel eligendum, deliberarem“. Die Indifferenz des Willens hört aber auf, sobald er auf die unüberwindliche Schranke der klaren und deutlichen Erkenntnis stösst.

Nach alledem gehört das Urteilen, judicium, actus judicandi oder schlechthin Urteil im psychologischen Sinne, im Systeme des Descartes zu den Wollungen. Denn, um kurz zu recapitulieren, gleichviel ob die Seele im Acte des Urteilens mit klar oder unklar erkannter Materie operiert, die assensio ist ein notwendiger Factor für das Zustandekommen der actio; das Wesen des assensio besteht aber im Bejahen oder Verneinen, welche, wie wir sahen, modi volendi sind. Mithin ist das Urteilen eine besondere Art des Wollens.

Nichtsdestoweniger hat diese Ansicht, der sich auch Seyring a. a. O. und Windelband anschliessen, ihre Anfechtung erfahren. Brentano zieht in seinem Aufsatze: „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis“ Leipzig 89, gegen diese Auffassung zu Felde. Bei seinen Auseinandersetzungen beruft er sich hauptsächlich auf eine Stelle in der dritten Meditation. Descartes spricht dort von der Einteilung der psychischen Acte und, nachdem er die Ideae angeführt und eine Charakteristik der übrigen seelischen Vorgänge gegeben hat, fährt er fort: „— ex his aliae voluntates sive affectus, aliae judicia appellantur“. Auf diese Stelle hin, welche allerdings drei Grundklassen psychischer Phänomene anzunehmen scheint, bemüht sich Brentano zu beweisen, dass Descartes die judicia als selbständige psychische, den ideae und voluntates als coordinierte Vorgänge und nicht als Wollungen auffasst. Obgleich er p. 54 a. a. O. nicht in Abrede stellen kann, dass den Wollungen und Urteilen bei bei Cartesius „gegenüber der Grundklasse der Ideen einiges Gemeinsame sei“ interpretiert er die übrigen Stellen in den Werken des Philosophen, die jenem angeführten Satze offenbar und deutlich

widersprechen, seiner Auffassung gemäss. Er argumentiert, dass Descartes nach Princ. phil. I, 42: „sed longe aliud est velle falli quam velle assentiri iis, in quibus contingit errorem reperiri“, das Urteil nicht als innere Willensbethätigung, sondern als ein Werk des Willens denkt.

Allerdings hat Brentano recht, wenn er das vollzogne Urteil nicht als Wollung, sondern als „Werk des Willens“ auffasst. Aber das judicium des Descartes ist ja gar nicht das Ergebnis, sondern der Vorgang des Urteilens. Urteilen ist eine Thätigkeit und nur während dieser kommt der Wille als affirmatio oder negatio zur Geltung. Ist die Prädication vorüber, so hört auch die Wollung auf, und das Ergebnis ist keine Wollung mehr. Da aber der Wille, wie wir sahen, in doppelter Hinsicht das Ausschlaggebende ist, so ist das Urteilen zweifellos eine Art des Wollens. Auch Cartesius spricht sich polemisierend in den Not. in pr. p. 187 [1]) zum Art XVIIIff. praecis in einer Weise aus, die kaum einen Widerspruch duldet: „quod vocavit intellectus, *dividit in perceptionem et iudicium; qua in re a me dissentit: ego enim,* cum viderem, praeter perceptionem, quae praequiritur, ut iudicemus, opus esse affirmatione vel negatione ad formam iudicii constituendam .... *non retuli ad perceptionem intellectus, sed ad determinationem voluntatis.*

Der Fehler der Brentano'schen Deduction liegt einerseits in der Gleichsetzung von Urteil (logischer Begriff) und Urteilen (psychologischer Process), andererseits aber in dem bedenklichen Unternehmen, aus einer einzigen Stelle eine Mehrheit anderer zu erklären, die sämtlich Entgegengesetztes behaupten und dabei mit sich selbst in voller Uebereinstimmung sind. Der Einwurf Brentano's, dass die drei Jahre nach der ersten Ausgabe der Meditationen erschienene Uebersetzung derselben den für Brentano so wichtigen Passus nicht ändert, ist nicht so schwerwiegend. Im Gegenteil spricht er durch die Notiz, dass diese Uebersetzung kurz vor den Notae in progr. erschienen ist, gegen Brentano, denn wie wir sahen und wie wir sogleich noch deutlicher sehen werden, ist Descartes in den Notae in progr. doch nicht ganz der Ansicht

[1]) Ed. Elzev. CIↃ | ↃCLXXII.

Brentanos. Wir wenden uns hierbei gegen die Behauptung, Cartesius nehme eine Dreiteilung der psychischen Phänomene an und geben zu diesem Zweck vier Schemata, mit welchen die systematisierenden Stellen in den Werken des Philosophen erschöpft sein dürften. Die Nummerierung ist chronologisch:

1. Med. III:

Cogitationes

1) Ideae 2) Voluntates 3) Judicia sive affectus

---

2. Princ. phil. I, 32:

Modi cogitandi

1) Perceptio sive operatio intellectus — 2) Volitio sive operatio voluntatis

cupere, affirmare, negare etc.

---

3. Not. in progr.:

Cogitatio mentis

1) Intellectus Perceptio — 2) Voluntas Judicum

---

4. Passiones animae:

Functiones animae

1) Passiones sive affectus — 2) Actiones sive voluntates

Ein flüchtiger Vergleich ergiebt, dass Descartes allerdings trotz Brentano seine Ansicht geändert hat. Im Gegensatz zu 2, 3 und 4 teilt Schema 1 scheinbar in 3 Gruppen; die übrigen halten eine genaue Zweiteilung fest. Jedenfalls ist zu beachten, dass von einer Teilung der seelischen Vorgänge in drei coordinierte Gruppen, wie sie Brentano annimmt, nach 1647 nicht mehr die Rede ist. Schliesslich scheint es überhaupt fraglich, ob der von Brentano angezogene Passus eine exacte Systematisierung der Seelenprocesse geben soll.

Doch kehren wir nach dieser kurzen Abschweifung zum Kern dieser Arbeit, zum Willen zurück. Es ergiebt sich aus dem zweiten, dritten und vierten Schema sofort, dass Cartesius in Uebereinstimmung mit seiner Theorie das Urteil stets in das Gebiet des Willens einordnet. Später sieht sich, wie Kahl a. a. O. p. 123 ff. bemerkt, Descartes gezwungen dem Willen in Bezug auf das Urteil noch mehr Zugeständnisse zu machen. Er thut dies unter dem Gefühl,

dass der Verstandesprimat der Freiheit des Willens im Princip widerspricht. Gleichwohl dringt er nicht bis zum vollständigen Willensprimat durch. Als Beleg führt Kahl zwei Briefe an. Einer derselben spricht dem Willen das Streben nach klarer Erkenntnis entgegen der Vernunft zu und gesteht die Möglichkeit einer Hemmung der Willensthätigkeit ein. Der andere Brief wiederruft diese Concessionen: „Aber weil der Geist bei einer Erkenntnis nur kurze Zeit verweilt, so kann zwischen den Vorstellungsgebilden ein öfterer Wechsel eintreten, welcher einen Zweifel und damit eine Suspension der Wollung herbeiführt oder aber das Verstandesurteil in sein Gegenteil umschlagen lässt, so dass auch die Willensentscheidung eine andere Richtung nimmt“ (Kahl a. a. O. p. 124).

Mit diesem Willensproblem, das die Urteilstheorie des Descartes enthält, war aber die Forschung noch nicht zufrieden. Sie problematisierte, wenn man so sagen darf, sogar das, was nach dem vorhandenen Material gar nicht die Bezeichnung einer offenen Frage verdient. Zu denen, die im Grunde gar nicht zweifelhafte Begriffe der Cartesianischen Philosophie zum Problem erheben, gehört Casimir Twardowsky, der sich in seiner Monographie „Idee und Perception“ Wien 92, einige Male anschickt die perceptio des Descartes zu einem Acte des Willens zu stempeln. Twardowsky sagt z. B. p. 10: „das klar Erkannte und deutlich Percipierte ist demnach in sprachlicher Beziehung ein Satz, in psychologischer ein Urteil“ und ferner p. 16 „dass aber das, was wir wahrnehmen ein Urteilen sei, konnte er (sc. Descartes) sich nicht entschliessen zu behaupten“.

Wir wollen auf die Erörterung der unendlichen Schwierigkeiten verzichten, die sich aus einer derartigen Auffassung der Perception ergeben würden, wir wollen aber darauf hinweisen, dass unter diesem Gesichtspunkte jeder Urteilsprocess eine unendliche Reihe von Urteilen wäre, die sämtlich im Augenblicke der affirmatio oder negatio bewusst im Gemüte erregt sein müssten, was wohl schlechthin unmöglich ist. Twardowsky weist schliesslich p. 14 ff. die Gleichsetzung von judicium und perceptio zurück, um p. 16 doch wieder, indem er perceptio mit Wahrnehmung übersetzt, darauf zurückzukommen, dass die perceptio ein Wollen involviere.

Die Uebersetzung von percipere und perceptio mit wahrnehmen und Wahrnehmung, die auch Seyring a. a. O. unbedenklich acceptiert, ist unglückich. Auch Benno Erdmann ist in seiner Kritik der Twardowsky'schen Arbeit im Archiv für Gesch. d. Phil. Vol. VII p. 524 dieser Ansicht. Sie müsste durch innewerden, erkennen und Erkenntnis gegeben werden. Denn zweifellos ruft jeder Reiz, der auf uns einwirkt und diesseits der Reizschwelle liegt, in uns eine Empfindung und damit eine Wahrnehmung hervor. Es ist aber nicht bedingt, dass dieser Process bewusst verläuft und dass wir dabei erkennen. Von einem Acte des Wollens findet sich bei diesem Vorgange keine Spur in uns. Die Wahrnehmung wird aber zur Cartesianischen perceptio, sobald sie bewusst wird, und sie wird uns bewusst, gleichviel ob wir wollen oder nicht. Dass das Cartesianische percipere die Bedeutung erkennen, bewusst werden hat, beweisen gerade seine Substitute, die Twardowsky für seine Auffassung in Anspruch nimmt, z. B. animadvertere intelligere u. a. m. Princ. phil. I, 32 erklärt die perceptio ausdrücklich für eine operatio intellectus und nicht voluntatis, und Descartes grenzt, wie wir oben sahen, gerade diese beiden Begriffe stets sehr prägnant gegen einander ab. Die Stelle Princ. I, 45: „claram voco illam (sc. perceptionem), quae menti attendenti praesens et aperta est, sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae oculo intuenti praesentia satis fortiter et aperte illum movent“ ist als Beweis für die Auffassung Twardowsky's nicht schlagend genug. Das unglückliche „menti attendenti“ verführt ihn p. 20 a. a. O. die Aufmerksamkeit als Bedingung der Perception hinzustellen. Aber Descartes spricht ja hier gar nicht von der perceptio, sondern von der „clara perceptio“ und er will sagen, dass die Perception klar ist, welche, im Falle wir unsere Aufmerksamkeit darauf richten sollten, uns deutlich erkennbar ist. Es folgt daraus keineswegs, dass wir, wenn wir percipieren, zugleich aufmerksam sein müssen. Offenbar tritt die Aufmerksamkeit erst dann ein, wenn der Reiz die Wahrnehmung und stärker werdend die perceptio ausgelöst hat. Wenn die Aufmerksamkeit Erfordernis der Perception wäre, so könnte es, wie es thatsächlich meist geschieht, nicht vorkommen, dass sie sich nicht auf die Perception, welche sie erzeugt hat, sondern auf

ihre Elemente oder die damit associativ verknüpften Bewusstseinsinhalte richtete. Das Beispiel, durch welches Descartes seine Definition illustriert, macht die Sache nicht deutlicher oder für die Ansicht Twardowsky's günstiger. Wir sagen, dass wir das klar sehen, was dem Auge, im Falle es hinsieht, gegenwärtig ist und es stark genug erregt (Pr. ph. I, 45). Wiederum folgt nicht, dass das Auge beim Sehen notwendig aufmerksam hinsehen muss, denn das ist die Bedeutung von intueri. Im Gegenteil wird das Auge alle Reize empfinden, die darauf einwirken und diesseits der Reizschwelle liegen, aber zum intueri wird es erst durch andere Verhältnisse gezwungen, die mit der Intensität des Reizes und der Associationskraft der ausgelösten Vorstellungen zusammenhängen. Es erscheint somit verfehlt die Aufmerksamkeit als notwendiges Element der Cartesianischen perceptio anzusehen, und hiermit fiele auch die Twardowsky'sche Auffassung der letzteren als Wollung.

III.

Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant.

Von

Daniel Greiner in Friedberg i. d. W.

I.

Die Persönlichkeit in transcendentalem Sinne.

Eine Erörterung des Begriffs der Persönlichkeit finden wir bei Kant zunächst in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft (Transc. Dialektik, 2. Buch, 1. Hauptstück) bei der Behandlung der Paralogismen der reinen Vernunft. Unter den Paralogismen der transcendentalen Psychologie, die hier der unerbittlichen Transcendentalkritik verfallen, befindet sich auch der der „Personalität“, demzufolge das denkende Subjekt sich berechtigt glaubt, aus dem in verschiedenen Zeiten beharrenden Bewusstsein der numerischen Identität seiner Selbst auf die Existenz der Seele als Person zu schliessen. Kant zeigt die Unhaltbarkeit dieses Beweises in Hinblick auf dasjenige, was er (in derselben Auflage des Werkes) vorher (im 3. Abschnitte der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe) über das Wesen der „reinen Apperception“ gelehrt hatte. Er verstand dort darunter „die durchgängige Identität seiner Selbst bei allen möglichen Vorstellungen“, die dem empirischen Bewusstsein a priori zu Grunde liegt[1]. „Wir sind uns a priori der durchgängigen Identität unserer Selbst in Ansehung aller Vorstellungen[2], die zu unserm Erkenntnis jemals

[1] Rosenkranz und Schubert, J. Kant's Werke Band II, S. 105.
[2] Ebenda 106.

gehören können, bewusst, als einer notwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen." Diese reine Apperception „gibt ein Principium der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung an die Hand"[3]. In der Sprache des seiner Kritik unterliegenden Paralogismus bedient sich Kant an der späteren Stelle hierfür des Ausdrucks Persönlichkeit: „Der Begriff der Persönlichkeit, sofern er blos transcendental ist, d. i. die Einheit des Subjekts, das uns übrigens unbekannt ist, in dessen Bestimmung aber eine durchgängige Verknüpfung durch Apperception ist"[4].

Schärfere Bestimmungen über das Wesen der Apperception und somit auch über das Wesen der Persönlichkeit in dem hier festgelegten, d. h. in transcendentalem Sinne, gibt die Umarbeitung des betreffenden Abschnittes in der 2. Auflage[5]. Nach beiden Darlegungen stellt sich das Wesen dieser Apperception folgendermassen dar: die in der Zeit rasch aufeinanderfolgenden, wechselnden und sich drängenden Vorstellungen sind inhaltlich wie zeitlich gänzlich verschieden. Jede einzelne ist von dem Bewusstsein des Ich begleitet, sofern sie bewusst ist. Es wäre also ein einheitliches Bewusstsein nicht denkbar, wenn keine Verbindung, keine Einheit zwischen den einzelnen Bewusstseinsinhalten bestünde. „Ich würde ein so vielfarbiges Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich bewusst bin"[6]. Diese verbindende Einheit muss existieren, da ja thatsächlich unser Bewusstsein einheitlich ist, und jedes vorstellende Subjekt sich in verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten als identisch fühlt. Dieselbe kann aber nicht von aussen kommen, sie stammt nicht aus dem Mannigfaltigen der Erfahrung, denn dieses ist wechselnd und zerstreut, sie entspringt vielmehr der schöpferischen Einbildungskraft: Es ist die allen bewussten Vorstellungen gemeinsame sie begleitende Vorstellung des „Ich denke". Das Ich ist der rote Faden, an dem sich alle dem Inhalt wie der Zeit nach so verschiedenen Vorstellungen aufreihen.

---

[3]) Ebenda.

[4]) Ebenda II, 297.

[5]) Ebenda II, 730 ff.

[6]) Ebenda 730 f.

Es fasst das Mannigfaltige zusammen zu einer Einheit, die es uns möglich macht, unser Selbst als einheitlich zu fühlen und zu erkennen. Es ist diese Einheit selbst. Alle Vorstellungen erhalten damit eine Beziehung auf ein einheitliches Subjekt, alles Mannigfaltige erhält durch die Bezogenheit auf das Ich Verbindung und Einheit. Diese Vorstellung des Ich gehört nicht der Sinnlichkeit an, sie ist „ein Actus der Spontaneität“. Die reine Apperception oder auch die „ursprüngliche Apperception“, weil sie dasjenige Bewusstsein ist, was, „indem es die Vorstellung „ich denke“ hervorbringt, die alle anderen muss begleiten können, und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann“[7]), diese Einheit ist die transcendentale Einheit des Selbstbewusstseins; sie allein macht Erkenntnis erst möglich, denn ohne sie wäre eine zusammenhängende Reihe von Vorstellungen, ein Denken unmöglich. Indem aber alle Vorstellungen, deren jede ihr eigenes Bewusstsein hat, einem allgemeinen Selbstbewusstsein unterliegen und untergeordnet werden, ist erst die Identität des Bewusstseins ermöglicht. „Ich bin mir des identischen Selbst bewusst, in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesammt meine Vorstellungen nenne, die eine ausmachen“[8]).

2. In der Aufdeckung des „Paralogismus der Personalität“[9]) widerlegt nun Kant die Meinung der überlieferten metaphysischen Psychologie, dass man von der Thatsache einer Apperception oder der Persönlichkeit in transcendentalem Sinne auf die Existenz eines einheitlichen, d. h. persönlichen Denksubstrats (im Sinne einer „Seele“) schliessen dürfe. Allerdings: „die Identität der Person [in dem bezeichneten Sinne] ist in meinem Bewusstsein anzutreffen“[10]), aber es ist doch fraglich, ob diese empirische Beobachtung auch allgemein gültig ist, ob das Selbst wirklich identisch, diese verschiedenen Ich in verschiedenen Zeiten, Vorstellungen und Zuständen wirklich ein und dasselbe Ich sind? Ich selbst zwar

[7]) Ebenda II, 732.
[8]) Ebenda II, 734.
[9]) Ebenda II, 290 ff.
[10]) Ebenda II, 291.

erkenne in meinem Bewusstsein, in dem Ich das Beharrliche, aber „in dem Standpunkt eines Fremden können wir darum dieses noch nicht für gültig erklären, weil, da wir an der Seele keine beharrliche Erscheinung antreffen, als nur die Vorstellung „Ich“, welche sie alle begleitet und verknüpft, so können wir niemals ausmachen, ob dieses Ich (ein blosser Gedanke) nicht ebensowohl fliesse, als die übrigen Gedanken, die dadurch aneinandergekettet werden“ [11]). Ein beharrliches numerisch identisches Ich als Subjekt des Denkens, eine Seele, lässt sich also gar nicht mit Sicherheit nachweisen. „Es ist also die Identität des Bewusstseins meiner Selbst in verschiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhangs, beweist aber gar nicht die numerische Identität meines Subjekts, in welchem ungeachtet der logischen Identität des Ichs, doch ein solcher Wechsel vorgegangen sein kann, der es nicht erlaubt, die Identität desselben beizubehalten“ [12]). Allerdings ist die Annahme eines solchen denkenden Subjekts notwendig als Grundlage und Voraussetzung alles Erkennens und Denkens, die ohne ein beharrliches Substrat nicht denkbar wären. Aber seine wirkliche Existenz lässt sich nicht beweisen. Um das zu ermöglichen, müsste man das, was man beweisen möchte, vor allem voraussetzen, so käme man aus dem „Cirkel“ nie heraus, da ich, „wenn ich das blosse Ich bei dem blossen Wechsel aller Vorstellungen beobachten will, kein anderes Correlatum meiner Vergleichungen habe, als wiederum mich selbst mit den allgemeinen Bedingungen meines Bewusstseins, so kann ich keine andere als tautologische Beantwortung geben, indem ich nämlich . . . das voraussetzte, was man zu wissen verlangte“ [13]). Was und dass dieses transcendentale Ich sei, lässt sich nicht sagen, da es die letzte Vorstellung ist, die ich in meinem Bewusstsein antreffe. Weil aber dieser Begriff zum praktischen Gebrauche durchaus unentbehrlich ist, so behält man ihn bei und gibt ihm seinen Namen. Kant nennt dieses transcendentale Unbekannte die transcendentale Persönlichkeit oder lieber mit dem all-

[11]) Ebenda II, 292.
[12]) Ebenda II, 291.
[13]) Ebenda II, 293.

gemein gebräuchlichen Ausdruck: Seele. Eine genauere Erkenntnis dieses transcendentalen Substratums unsres Denkens erhalten wir damit nicht, es ist „sowenig Anschauung als Begriff von irgend einem Gegenstande, sondern die blosse Form des Bewusstseins, welches beiderlei Vorstellungen begleiten und sie dadurch zu Erkenntnissen erheben kann, soferne nämlich dazu noch irgend etwas Anderes in der Anschauung gegeben wird, welches zu einer Vorstellung von einem Gegenstande Stoff darreicht“ [14]).

3. In der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft hat Kant die Kritik der einzelnen Paralogismen zusammengezogen in die Widerlegung derjenigen Ansicht, die von dem Begriffe des Subjekts aus die Berechtigung darthun will, auf die Existenz der Seele als Substanz zu schliessen. Der Zusammenhang mit der den Begriff der Personalität betreffenden Erörterung in der ersten Auflage tritt dabei namentlich an zwei Stellen hervor II, 789: Die „Identität des Subjekts, deren ich mir in allen meinen Vorstellungen bewusst werden kann, betrifft nicht die Anschauung desselben, dadurch es als Objekt gegeben ist, kann also auch nicht die Identität der Person bedeuten“ u. s. w. und II, 790 „ein Stein des Anstosses wider unsere ganze Kritik würde es sein, wenn es eine Möglichkeit gäbe, a priori zu beweisen, dass alle denkenden Wesen an sich einfache Substanzen sind, als solche also . . . Persönlichkeit unzertrennlich bei sich führen“. Als das Resultat der Untersuchung in beiden Auflagen lässt sich hinsichtlich des Begriffs der Personalität in dem bis jetzt erörterten Sinne etwa Folgendes hinstellen:

Diese transcendentale Persönlichkeit ist im Grunde nichts anderes als die empirische Persönlichkeit. Der Unterschied liegt nur in der Art und Weise der Betrachtung. Letztere vom Standpunkt der Transcendentalphilosophie aus betrachtet zeigt die Erstere. Das empirische Bewusstsein nimmt die Identität seiner Selbst als gegeben hin. Die kritische Philosophie untersucht auch hier die Grundlage und Gültigkeit der auf empirischem Wege gewonnenen Einsicht. Sie findet ein transcendentes Substrat des Denkens, ein

---

[14]) Ebenda 305.

Ding an sich, das weiter nicht bestimmbar ist. Sie führt damit an die Grenze der Sinnlichkeit, die sie damit einschränkt. Die Frage ist nur zurückgeschoben, nicht aber gelöst, einfach, weil sie nicht lösbar ist. Weiterhin ist damit auch die Grenze gegeben für den empirischen Verstandesgebrauch.

4. Grundlage beider, der empirischen wie der transcendentalen Persönlichkeit, ist das Bewusstsein. Woraus aber entspringt dies allgemeine Selbstbewusstsein? Kant führt es zurück auf die zusammenfassende, synthetische Arbeit des Verstandes, der die dem Vorstellungsvermögen sich aufdrängende Mannigfaltigkeit einheitlich verbindet durch die Vorstellung des Ich. Diese Verbindung „ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperception zu bringen, welcher Grundsatz der oberste in der ganzen menschlichen Erkenntnis ist“ [15]). Und ferner: „So ist die synthetische Einheit der Apperception der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transcendentalphilosophie heften muss, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst“ [16]). Verfolgt man diesen Gedanken weiter, so ergibt sich für die Bestimmung des in Frage stehenden Begriffs: die Persönlichkeit, die Identität des Bewusstseins, d. i. „die Möglichkeit eines fortwährenden Bewusstseins in einem Subjekt, ist Produkt der synthetischen Arbeit des Verstandes. Der Besitz dieses „Vermögens“ also macht in letzter Linie das Wesen der empirischen Persönlichkeit aus. Der Begriff der Persönlichkeit wäre demnach im Sinne Kant's zu bestimmen als ein mit Verstand begabtes Wesen. In diesem Sinne spricht sich auch die Einleitung zur Anthropologie aus: „dass der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andre auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine Person und vermöge der Einheit des Bewusstseins, bei allen Veränderungen des Bewusstseins, die ihm zustossen mögen, eine und dieselbe Person, d. i. ein von Sachen, dergleichen die vernunftlosen Tiere sind, mit

[15]) Ebenda II, 734.
[16]) Ebenda II, 733.

denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen .... denn dieses Vermögen, nämlich zu denken, ist der Verstand“ [17]). Das auffassende Ich (der Apprehension) hat der Mensch mit dem Tiere gemein, dagegen besitzt er allein das denkende Ich (der Apperception), „das ihn von allen Tieren unterscheidet und sich selbst zum Gegenstande seiner Vorstellungen macht und sich der Verknüpfung seiner Vorstellungen bewusst ist. Das Letztere lässt sich nicht erklären. Es ist Spontaneität des Vorstellungsvermögens, woraus mit jenem verbunden Erkenntnisvermögen entspringt“ [18]).

Somit ist der Mensch Persönlichkeit im empirischen Sinne vermöge seines Verstandes, der ihn fähig macht sich seiner selbst bewusst zu werden, die ihn umgebende Wirklichkeit und sein eigenes Selbst in einheitliche Begreiflichkeit zu bringen. Das dem Verstande entspringende Ichbewusstsein hebt ihn ab von der sonstigen Welt und hinaus über alle Sachen und die vernunftlosen Tiere. Er erhält damit eine Sonderstellung innerhalb des Naturganzen, der Sinnlichkeit, der es aber völlig unterstellt bleibt. Das Ichbewusstsein weist ihm einen gewissen Wert und eine Würde zu gegenüber allen Sachen, aber einen absoluten Wert erhält er damit noch nicht.

II.

Die moralische Persönlichkeit.

Als ein Resultat der bisherigen Untersuchung wird auch das herangetreten sein, dass Kant innerhalb der transcendentalen Erörterung den Begriff der Persönlichkeit nur nebenherverwendet, lediglich nur deshalb, weil unter den dort kritisierten metaphysischen Ansichten diejenige von der „Seele als Person“ eine Hauptrolle spielte. Immerhin lässt er die Anwendung des Begriffes nach der bezeichneten Seite hin gelten und sucht nur dafür zu sorgen, dass er, jeder metaphysischen Bedeutsamkeit entkleidet und auf die Thatsache des verstandesmässigen Denkens unter der Mit-

---

[17]) Ebenda VII, 2. S. 11.

[18]) Reicke, Lose Blätter aus Kant's Nachlass II. Heft S. 91.

wirkung der transcendentalen Apperception oder des Ichbewusstseins restringiert werde.

Ganz anders verhält es sich, wenn die Frage nach der moralischen Person des Menschen gestellt wird. Hier steht der Begriff der Persönlichkeit im Mittelpunkt der Untersuchung, die ganze Ethik Kants gravitiert um die endgiltige Bestimmung desselben, ja die Erhebung und Autorisierung des Menschen zur Persönlichkeit ist s. z. s. das letzte Wort der Kant'schen Philosophie. Mit der Behandlung dieses Punktes kommen wir daher erst recht zum Hauptthema unsrer Untersuchung. Bevor wir dieselbe in Angriff nehmen, sind zunächst aus den Ergebnissen der Kritik der reinen Vernunft noch einige Gedankengänge herauszuheben.

1. Durch die Vorstellung des Ich bringt der Verstand Einheit in das Manigfaltige des Bewusstseins, indem er es ordnet und unter Gesetze bringt. Mit seinen Begriffen und Kategorien überspinnt er gleichsam die ganze gegebene Welt der Gegenstände, wie mit einem Kleide, so dass er letztere niemals sehen kann, wie sie an sich sind, ohne die von ihm auferlegte Gesetzmässigkeit. Er dringt mit seinem Licht nur in die Welt der Erscheinungen; die Dinge an sich bleiben ihm unbekannt. Er kann eben „von seinen Begriffen niemals einen andern als empirischen Gebrauch machen", sie beziehen sich eben alle nur auf „Data zur möglichen Anschauung". Er bleibt in der Welt der Erfahrung. Wo er mit seinen Begriffen darüber hinaus zu kommen sucht, wagt er sich in gebrechlichem Fahrzeug auf ein uferloses Meer.

Obwohl der Verstand sich seine Begriffe selbstthätig schafft und er sich vermöge dieser Spontaneität zu einer Verstandeswelt erhebt, so bleibt er deshalb doch innerhalb der Sinnenwelt haften. Ohne Anschauungen sind die Begriffe völlig leer „sind ein blosses Spielwerk, es sei der Einbildungskraft oder des Verstandes"[19]). Diese aber kann ihm nur die Welt der Erscheinungen geben. So ist der Verstand abhängig von der Sinnenwelt. Seine eigenen Gesetze halten ihn gebunden innerhalb derselben. Er ist in gewisser Beziehung nur der Diener der Sinnlichkeit. Somit bleibt

---

[19]) Rosenkranz II, 199.

auch der Mensch, die empirische Persönlichkeit gebunden als Glied der Sinnlichkeit an das Naturganze, völlig unterworfen seinen ehernen Gesetzen. Auch als Intelligenz erhebt er sich nicht so über sie, dass er sich von den Banden der Sinnlichkeit irgend wie freimachen könnte.

2. Der Verstand bleibt also auf das Gebiet der möglichen Erfahrung beschränkt. Er hat es immer nur mit Erscheinungen zu thun, er kann deshalb nie zu dem gelangen, was die Vernunft so unbedingt fordert, nämlich: systematische Einheit. Indem er zu dem Bedingten das Bedingende sucht, kommt er niemals zu einem Ende und Abschluss, denn jedes Bedingte fordert wieder seine Bedingung u. s. f. niemals erreicht er das Unbedingte und und somit die Totalität der Bedingungen. Um nun das auf allen Seiten offene Feld der Erfahrung zu begrenzen, schafft die Vernunft die Ideen, Begriffe, denen keine Anschauung gegeben werden kann. Sie gehen auf absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen und suchen „die synthetische Einheit, welche in der Kategorie gedacht wird, bis zum schlechthin Unbedingten hinauszuführen“ [20]); „sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben“ [21]). Wenn sie auch weiter keine Erkenntnis bieten, so „können sie doch im Grunde und unbemerkt dem Verstande zum Kanon seines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauches dienen, dadurch er zwar keinen Gegenstand mehr erkennt, als er nach seinen Begriffen erkennen würde, aber doch in dieser Erkenntnis besser und weiter geleitet wird“ [22]). Oder mit andern Worten, sie haben keinen konstitutiven, sondern einen regulativen Gebrauch.

3. Die wichtigste dieser Ideen ist die der Freiheit. Die Kategorie der Causalität mit ihrem ehernen Gesetz von Ursache und Wirkung beherrscht das ganze Gebiet der Erfahrung. „Da aber“, deshalb „keine absolute Totalität der Bedingungen im Causalverhältnis herauszubekommen ist“, wie es die Vernunft fordert, „so schafft sich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität, die von

[20]) Ebenda II, 263.
[21]) Ebenda II, 263.
[22]) Ebenda II, 264.

selbst anheben könne zu handeln, ohne dass eine andre Ursache vorangeschickt werden dürfe, sie wiederum nach dem Gesetz der Causalverknüpfung zur Handlung zu bestimmen"[23]). Dies ist die Idee der transcendentalen Freiheit. In praktischem Sinne bedeutet sie „Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit"[24]). Da nun die Gegenstände der Erfahrung nicht Dinge an sich sind, sondern Erscheinungen, so lässt sich nichts einwenden gegen die Annahme, dass es Wesen geben könne, die als Dinge an sich, als „intelligible Wesen" das Vermögen haben, eine Reihe von Erscheinungen von selbst zu beginnen, mithin Freiheit, als „sensible" Wesen, als Erscheinungen aber den Gesetzen der Causalität unterworfen sind. „Man würde von ihm ganz richtig sagen, dass es seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfange, ohne dass die Handlung in ihm selbst anfängt", denn es untersteht als intelligibles Ding keiner Zeitbestimmung, „und dieses würde gültig sein, ohne dass die Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfangen dürfen, weil sie in derselben . . . . . nur als eine Fortsetzung der Reihe der Natururſachen möglich sind"[25]). So enthält denn die Annahme von Freiheit und Naturnotwendigkeit in demselben Wesen vom Standpunkte der Transcendentalphilosophie aus keinen Widerspruch. Die Möglichkeit oder gar die Wirklichkeit dieser Idee ist jedoch damit noch nicht erwiesen.

4. Für den spekulativen Gebrauch unserer Vernunft bedeuten die Ideen keine Erweiterung unsrer Erkenntnisse. Desto grössere Wichtigkeit zeigen sie dagegen für den praktischen Gebrauch. „Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist". Die praktische Freiheit nun kann durch Erfahrung bewiesen werden. „Denn nicht bloss das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficiert, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entfernte Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden, diese Ueberlegungen aber . . . . beruhen

[23]) Ebenda II, 419.
[24]) Ebenda.
[25]) Ebenda II, 425.

auf der Vernunft“ [26]). „Diese giebt daher auch Gesetze, welche Imperative, d. i. objektive Gesetze der Freiheit sind, und welche sagen, was geschehen soll, ob es gleich, vielleicht nie geschieht, und sich darin von Naturgesetzen, die nur von dem handeln, was geschieht, unterscheiden, weshalb sie auch praktische Gesetze genannt werden“ [27]). So erhebt sich neben dem Reich des Seins ein anderes Reich des Sollens, neben dem „Manigfaltigen des Bewusstseins“, ein „Manigfaltiges der Begehrungen“. Neben „der Causalität, nach der man sich denkt, das etwas geschieht“, giebt es eine andere, „wo man von etwas sagen kann, es hätte geschehen sollen, ob es zwar in allen Bestimmungsgründen, die Erfahrung geben kann, unwandelbar ausgemacht ist, dass es nicht geschehen ist, noch sein kann, und das ist das moralisch-praktische Sollen, was daher absolut ist, und das Können schlechthin vorausgesetzt“ [28]).

Nicht nur ein rezeptives leidendes Vermögen findet sich im Menschen, sondern auch ein Vermögen der Freiheit. Dies Vermögen beruht in der Vernunft. „Diese als reine Selbstthätigkeit ist sogar noch darin über den Verstand erhoben, dass, obgleich dieser auch Selbstthätigkeit ist, und nicht wie der Sinn blosse Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen affiziert (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Thätigkeit, keine anderen Begriffe hervorbringen kann, als die, welche blos dazu dienen um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen und sie dadurch in einem Bewusstsein zu einigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nicht denken würde. Dahingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, dass er dadurch über alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht, und ihr vornehmstes Geschäft darin beweist, Sinnenwelt und Verstandeswelt von einander zu scheiden“ [29]). Indem sie das Wollen frei macht von der Bedingung der empirischen Welt, errichtet sie eine Ordnung der Dinge,

---

[26]) Ebenda II, 618f.
[27]) Ebenda II, 618.
[28]) Reicke, a. a. O. II, 75.
[29]) Rosenkranz, a. a. O. VIII, 85f.

die die Sinnlichkeit und Welt der Causalität weit überragt, eine intelligible, übersinnliche Welt, in der das Gesetz der Freiheit, das Sittengesetz, Naturgesetz ist.

Glied dieser übersinnlichen Welt ist die moralische Persönlichkeit. Diesen Begriff zu erläutern und zu bestimmen ist Aufgabe des Folgenden:

A.

„Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen sofern er zur Sinnenwelt gehört, und soferne hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu bekümmern und sie praktische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit des Lebens zu machen. Aber er ist doch nicht so ganz Tier, um gegen alles, was Vernunft sagt, gleichgültig zu sein, und diese blos zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses als Sinnenwesen zu gebrauchen, denn im Werte über die blosse Tierheit, hebt ihn das gar nicht, dass er Vernunft hat, wenn sie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bei Tieren der Instinkt verrichtet, . . . er bedarf also freilich . . . der Vernunft, um sein Wohl und Wehe jederzeit in Betracht zu ziehen, aber er hat sie überdies noch zu einem höheren Behuf, nämlich das, was an sich gut oder böse ist, und worüber reine, sinnlich gar nicht interessierte Vernunft nur allein urteilen kann, nicht allein mit in Ueberlegung zu nehmen, sondern diese Beurteilung gänzlich von jener zu unterscheiden und sie zur obersten Bedingung des letzteren zu machen“ [30]). Diese Worte der Kritik der praktischen Vernunft sind sehr bezeichnend für das ganze Denken unsres Philosophen. Sie zeigen klar, welches Ziel sich als letztes dem Philosophen ergibt, sie weisen die ganze Spitze seines Systems: den Menschen über die sinnliche Bedingtheit, die „Tierheit in ihm hinauszuheben und ihn zum Glied einer höheren geistigen Wirklichkeit zu machen. Die Thatsache einer unsinnlichen Wirklichkeit wird konstatiert, ein Reich der Sitten, des Guten und Bösen, mit eigenen, von aller sinnlichen Bedingt-

---

[30]) a. a. O. VIII, 181f.

heit freien Gesetzen, ein Reich des Sollens an der Grenze des Reichs des Seins.

1. Man hat noch zunächst von Pflicht, die in dem Begriff des Sollens liegt, abzusehen. Sollen ist hier Wollen. Ueber dem rein vitalen Begehrungsvermögen, neben dem auf Selbstwohl und Glückseligkeit gerichteten, dunklen Drang steht das vernünftige, bewusste Wollen das „obere Begehrungsvermögen“, das durchaus nicht mit dem „unteren“ zusammengeworfen werden darf. Dieses Wollen bezieht sich auf Gegenstände nur sofern es dieselben hervorbringen will, und zwar nach Gesetzen; es ist das hervorbringende Denken. Insofern diesem Wollen im Menschen Triebe und Neigungen entgegenstehen und es in seiner Wirksamkeit behindern, wird es zum Sollen. Somit ist das Sollen eine Nötigung des Wollens, d. i. „das Verhältnis der objektiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht notwendig folgsam ist“ [31]).

2. Allgemeinheit und Notwendigkeit muss dieses Sollen enthalten in seinen Gesetzen. Um allgemein gültig zu sein, dürfen seine Grundsätze und Bedingungen nicht der Erfahrung entnommen werden; denn diese ist zu sehr dem Wechsel und der subjektiven Willkür preisgegeben. Ein so allgemeiner Massstab von a priorischer Gültigkeit kann nur der Vernunft entnommen werden. Nur dann ist die Gefahr ausgeschlossen, dass ein Sittengesetz auf empirischer Grundlage errichtet wird, was den Tod desselben bedeuten würde, weil damit seine Allgemeinheit in Frage gestellt wäre. Es darf also nicht von der Erfahrung abgelesen werden. Rücksicht auf Triebe, Neigungen, Begehren, Lustgefühle, wenn auch der feinsten Art, Glückseligkeit muss unbedingt ausser Berechnung gelassen werden. Diese Forderung stellt mit aller Schärfe der Lehrsatz I der Kritik der praktischen Vernunft (I. Teil, 1. Buch, 1. Hauptstück): „Alle praktischen Principien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens,

---

[31]) Ebenda VIII, 36.

voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben"[32]). Jede psychologische Grundlage ist abgewiesen. „Was aus der besonderen Naturanlage der Menschheit ... ja sogar, wo möglich aus einer besonderen Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre ... abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime aber kein Gesetz abgeben, ein subjektives Prinzip nach dem wir handeln zu dürfen Neigung und Hang haben, aber nicht ein objektives, nach welchem wir zu handeln angewiesen wären, wenngleich aller unser Hang, Neigung, Naturrichtung dawider wäre"[33]). Damit ist auch jede anthropologische und theologische Begründung ausgeschlossen. Der Forderung der Allgemeinheit kann nur dann Genüge geleistet werden, wenn die Grundsätze nur der Vernunft entnommen werden mit Ausschluss jeder auch der „subtilsten" empirischen Bedingung. Diesen Sinn hat auch die oft wiederkehrende und viel angegriffene These, das Sittengesetz müsse „für vernünftige Wesen überhaupt gelten"[34]).

---

[32]) Ebenda VIII, 128.

[33]) Ebenda VIII, 53f. 35. 128. 144.

[34]) So namentlich Cohen in „Kants Begründung der Ethik", Berlin 1877 Seite 137ff. Grund dieser „in der That auffallenden und zum Irreführen geeigneten Verallgemeinerung" ist „von dem blos Natürlichen, von dem physisch Anthropologischen, sollte der Begriff einer äthischen Realität nicht abgeleitet werden ... Dieser Grundbegriff wurde um so schärfer hervorgehoben, wenn der Blick nicht blos von allem, was in der Menschenwelt passiert, abgelenkt, sondern positiv zu einer anderen, sinnlich unbestimmten Art von Realität erhoben wurde" (137). Diesen Gedanken spricht auch Kant aus. Das Sittengesetz erhält damit sofort eine höhere Realität, so dass „selbst wenn Menschen nicht wären, doch das Sittliche sein müsste". Cohen spottet dabei über Schopenhauer, der das „aprioristische Vorurteil zum Unglaublichen, ja, bei allem Respekte, zum Lächerlichen gesteigert habe", wenn er sagt: „Man kann sich des Verdachtes nicht erwehren, dass Kant dabei ein wenig an die lieben Englein gedacht, oder doch auf deren Beistand in der Ueberzeugung des Lesers gerechnet habe". (S. S. [Reclam] III, 512.) Indes ist dieser Verdacht gar nicht so unbegründet, wie folgende Stellen zeigen: „Es schränkt sich also nicht blos auf Menschen ein, sondern geht auf alle endlichen Wesen, die Vernunft und Wille haben" u. s. f. (VIII, 38) und: „Die sittliche Stufe, worauf der Mensch (aller unsrer Einsicht nach auch jedes vernünftige Geschöpf) steht u. s. f." (VIII, 132.) Solche Stellen lassen schon den Verdacht aufkommen, dass Kant hierbei an die Geltung des Sittengesetzes auch für vernünftige Wesen ausser dem Menschen gedacht habe. Doch hat dies immer nur hypothetische Bedeutung. Kant entfernt sich damit nicht vom

Die Erfahrung „die Mutter alles Scheins“ ist damit aus der Begründung des Sittengesetzes ausgeschlossen; sie kann nur „das Gemüt zwischen Bewegursachen, die sich unter kein Prinzip bringen lassen, die nur sehr zufällig zum Guten, öfters aber auch zum Bösen leiten können, schwankend machen“ [35]). Gesetzgebend für den Willen kann also nur Vernunft sein. Sie ist „causa originaria des Willens. Diese causalitas originaria der reinen Vernunft besteht eben in ihrer Allgemeinheit und Unabhängigkeit von empirischen Gründen [36]).

3. Wille aber ist „das Vermögen nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Prinzipien zu handeln [37]), er muss von jedem Gegenstand der Handlung abstrahieren, er geht blos auf die Handlung, nicht auf das Objekt derselben und handelt nur nach Regeln. Dadurch unterscheidet er sich vom Begehren: „Wollen ist etwas mit Bewusstsein durch seine eigene Handlung begehren“ [38]). Willen können demzufolge nur vernünftige Wesen haben. Es ist „unbedingte Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft“, ja die praktische Vernunft selbst [39]). Soll dieser Wille nun allgemein nötigend sein, soll er sich „als praktisches Gesetz zur allgemeinen Gesetz-

---

Standpunkt der Kritik der r. Vft., wie Schopenhauer meint (cfr. Hegler, Die Psychologie in Kant's Ethik (Freiburg 91) S. 140). Hauptzweck bei Einführung des Begriffs des „vernünftigen Wesens“ ist, dem Sittengesetz eine höhere Realität zu sichern; damit aber wird auch der Mensch „in eine höhere Sphäre, in die Gemeinschaft mit anderen vernünftigen Wesen emporgehoben“ (Hegler a. a. O. 141). Auch Cohen hebt diesen andern Gesichtspunkt hervor: „Andrerseits aber soll die Aufstellung der besonderen Art einer ethischen Realität gerade . . . zu einer Erhöhung des Begriffs derselben (der Menschheit führen . . . es ist damit eben der Begriff des Menschen zu dem des vernünftigen Wesens erhöht; die Tierheit in ihm ist eliminiert: Die Freiheit ist zu seinem Gattungscharakter geworden.“ Cohen a. a. O. 138).

[35]) Rosenkranz VIII, 34.

[36]) Reicke, a. a. O. II, 27.

[37]) Rosenkranz VIII, 36 cf. 55; 80.

[38]) Reicke II, 9.

[39]) „Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen nach Gesetzen, d. i. nach Prinzipien zu handeln oder einen Willen. Da zur Ableitung von Handlungen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft.“ (VIII, 36.) Doch erscheint in andern Stelle der Wille als etwas von der Vernunft Verschiedenes, von ihr Abhängiges, das auch andern Bestimmungsgründen zugänglich ist. cf. Hegler a. a. O. 158ff.

gebung qualifizieren[40]), so kann er nur als reiner Wille diese Allgemeinheit beanspruchen.

Wie von der Anschauung nur die reine Anschauung als a priori, als allgemein, objektiv, notwendig sich erwies, und sich so die reine Form der Anschauung ergab, so kann auch nur die Form des Wollens, die Form seiner Gesetzmässigkeit, sich zur „allgemeinen Gesetzgebung schicken". Diese „allgemeine Gesetzmässigkeit überhaupt", welche dem Willen zum Prinzip dienen kann und soll, erhalte ich, wenn ich von aller Beziehung des Wollens auf irgend einen Gegenstand absehe. „Nun bleibt von einem Gesetz, wenn man alle Materie, d. i. jeden Gegenstand als Bestimmungsgrund, davon absondert, nichts übrig als die blosse Form einer Gesetzgebung[41]). Nur diese aber kann objektives Gesetz für alle vernünftigen Wesen sein[42]). Denn, wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als allgemeine, praktische Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Prinzipien denken, die nicht der Materie, sondern blos der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten". (Lehrsatz III. Krit. d. pr. Vft. I. Teil, 1. Buch, 1. Hauptstück.)

Diese blosse gesetzgebende Form des Willens ist das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft. Mit Beziehung auf den Menschen, der auch andern Bestimmungsgründen, als denen der Vernunft allein folgt, bedeutet es ein Sollen, seine Form ist der kategorische Imperativ, der „das Verhältnis objektiver praktischer Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenen vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens ausdrückt"[43]). Seine Formel, das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft, lautet nach der Formulierung in der Kritik der praktischen Vernunft: „Handle so, dass die Maxime deines Wollens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne"[44]).

---

[40]) Rosenkranz VIII, 137.
[41]) Ebenda VIII, 136 cf. 139.
[42]) Ebenda VIII, 125. 139. 156. 196. 30f. u. a. m.
[43]) Ebenda VIII, 36.
[44]) Ebenda VIII, 141.

4. Dieses Prinzip des Sittengesetzes kann allein der Vernunft entspringen, da es jeder empirischen Grundlage entbehrt, mithin ein Grundsatz a priori ist, „der auf keine, weder auf reine noch empirische Anschauung gegründet ist“[45]). Er kann nur auf reine praktische Vernunft zurückgehen, da er ja keine Bestimmungen über das enthält, was geschieht, sondern dessen, was geschehen soll. So ergibt sich dann als Schlussfolgerung: „Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und gibt dem Menschen ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen“[46]). Das ist keine Hypothese, sondern wirklich, „wie das Bewusstsein des moralischen Gesetzes es ausweist“[47]), und das Bewusstsein dieses Gesetzes ist ein „Faktum“, das „unleugbar“[48]) ist. Aber woher und wie das komme, zu fragen, ist gänzlich nutzlos. Es ist da. „Auch ist das moralische Gesetz gegeben gleichsam als ein Faktum der reinen praktischen Vernunft, dessen wir uns a priori bewusst sind . . . gesetzt auch, dass man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben könnte. Also kann das moralische Gesetz durch keine Deduktion . . . bewiesen und also, wenn man auch auf die apodiktische Gewissheit Verzicht thun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so a posteriori bewiesen werden und steht dennoch für sich fest“[49]). „Es ist res facti, dass dieses Gesetz in uns und zwar das oberste in uns ist“[50]).

---

[45]) Ebenda VIII, 142.

[46]) Ebenda.

[47]) Ebenda VIII, 260.

[48]) Ebenda VIII, 140. 142. 143. 157. 163. 173 u. a. m.

[49]) Ebenda VIII, 163.

[50]) Reicke, a. a. O. II, 8. Diese Sätze, die alle besagen: Das Sittengesetz ein Faktum, sind leicht irreführend. Dieser Ausdruck scheint bedenklich an das Metaphysische zu streifen, das Kant in der Kritik der reinen Vernunft so energisch ein für allemal abgewiesen hat. Doch darf, da weder an ein metaphysisches Angebinde der gütigen Gottheit, noch an ein Angeborensein der sittlichen Grundsätze, an etwas Substantielles gedacht werden, wie Schopenhauer argwöhnt. „Was soll man sich bei diesem seltsamen Ausdrucke denken? Das Faktische wird sonst überall dem aus reiner Vernunft Erkennbaren entgegengesetzt.“ Scheint da Kant's „Fundament der Ethik nicht substantieller werden zu wollen“? (S. W. Reclam Bd. III, 525.) Es scheint nur so. Kant hat später den Ausdruck abgeschwächt in „gleichsam ein Faktum“, das nachher immer wieder begegnet. Es ist gleichbedeutend mit der in der Grund-

Ein wesentliches Merkmal des Sittengesetzes ist somit sein Ursprung aus der reinen praktischen Vernunft. Das besagt aber Unabhängigkeit von allen empirischen Grundlagen und Motiven, somit Freiheit von allem Naturmechanismus, d. i. Freiheit im negativen Sinne.

5. Indem die Vernunft dem Willen Gesetze vorzuschreiben vermag, indem sie ihm im Sittengesetz eine formale Regel seines Verhaltens gibt, die von keiner Erfahrung abgelesen ist, erweist er sich damit als selbstgesetzgebend, als autonom, denn der Wille

---

legung und der Kritik der praktischen Vernunft oft sich findenden Berufung auf den gemeinen Menschenverstand z. B. „das vorher genannte Faktum ist unleugbar. Man darf nur das Urteil zergliedern, welches die Menschen über die Gesetzmässigkeit ihrer Handlungen fällen“ (VIII, 143). Allerdings klingen manche Stellen sehr verdächtig, wie z. B. die in einer Anmerkung in der Rel. innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft: „Wäre dieses Gesetz nicht uns gegeben, wir würden es als ein solches durch keine Vernunft herausklügeln, oder der Willkür anschwatzen. Und doch ist dieses Gesetz das einzige, das uns der Unabhängigkeit unserer Willkür von der Bestimmung durch alle andern Triebfedern unsrer Freiheit . . . bewusst macht“ (XI, 28). Was lässt sich gegen so deutliche Stellen noch einwenden?

Zunächst ist zu bemerken, dass unter Sittengesetz nur das formale Sittengesetz gemeint ist. Nicht etwa einzelne sittliche Grundsätze sind in uns als Faktum, sondern allein die Form des Sittengesetzes lebt in unserm Bewusstsein. Daraus ergibt sich eine Lösung der Schwierigkeit, die Kant selbst andeutet, indem er das Faktum des Sittengesetzes vergleicht mit der Wirklichkeit der formalen Grundsätze der theoretischen Vernunft. „Wir können uns reiner praktischer Gesetze bewusst werden, ebenso wie wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewusst sind“ (VIII, 140). Wie die reinen Formen des Raums und der Zeit aller Anschauung a priori vorhergehen, so geht das formale Sittengesetz allem Handeln voraus; dies zeigt sich, „sobald wir Maximen entwerfen“. „Die Form gibt eine gesetzmässige Verfahrungsweise . . . man kann wohl nicht sagen: Raum, Zeit, Kategorien, kategorischer Imperativ sind ursprüngliche Elemente des menschlichen Geistes . . . etwas vor aller Thätigkeit feststehendes Substantielles, während sie genauer nur das Gesetzmässige in einer Thätigkeit bezeichnen“ (Hegler a. a. O. 92). „Das Gesetz ist das einzige Faktum der reinen Vernunft, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (sic volo sic iubeo) ankündigt“ (VIII, 143). Somit hat es keine Schwierigkeit mehr, wenn Kant das Sittengesetz ein Faktum nennt, es ist keine „verbürgte Thatsache des Bewusstseins“ (Cohen), sondern es hat objektive Realität als Idee mit Bezug auf mögliche Erfahrung. Als Idee ist die Idee des Sittengesetzes ebenso unvermeidliche Thatsache des Bewusstseins resp. der Vernunft als die anderen Ideen auch. Es erhebt sich an der Grenze der Erfahrung „als Ausgangspunkt für die ethische Zergliederung“.

ist die praktische Vernunft. Er ist somit Gesetzen unterworfen, die er selbst aufstellt, die er aus seinem eigenen Wesen schöpft. So entsteht der Begriff Autonomie, „das Prinzip des durch alle seine Maximen allgemeingesetzgebenden Willens“ [51]). Als autonomer Wille aber ist der Wille frei in positivem Sinne. Er ist nicht nur unabhängig von allen empirischen Bestimmungsgründen, frei von sinnlicher Kausalität, sondern selbstthätig frei, indem er sein Verhalten selbstthätig bestimmt und in dem selbsterzeugten Gesetze mit sich selbst übereinstimmt. „Diese eigene Gesetzgebung der reinen, und als solche, praktischen Vernunft ist Freiheit in positivem Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anderes aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten praktischen Gesetz zusammenstimmen können“ [52]).

6. So ergibt sich mit dem Faktum des Sittengesetzes zugleich die Autonomie der reinen praktischen Vernunft. Es weist damit hin auf eine andere Welt intelligibler Ordnung, das mit ihm steht und fällt. Es ist eine Verstandeswelt, in der eine andere Ordnung der Dinge herrscht, in der die Kausalität der Natur keinen Einfluss mehr hat, die über eine andere Kausalität und andere Gesetze verfügt, nämlich auf Kausalität durch Freiheit.

Es tritt somit neben die Natur unter Gesetze des sinnlichen Mechanismus eine andere intelligible Natur mit eigenen, gänzlich von denen der ersteren verschiedenen Gesetzen. Eine geistige übersinnliche Wirklichkeit thut sich auf, und den Blick in diese andere Welt eröffnet das Bewusstsein des Sittengesetzes. Es ist „die Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft“. „Das moralische Gesetz gibt, wenn gleich keine Aussicht, dennoch ein schlechterdings .... unerklärliches Faktum an die Hand, das auf reine Verstandeswelt Anzeige gibt, ja diese sogar positiv bestimmt und uns etwas von ihr, nämlich ein Gesetz erkennen lässt. Dieses Gesetz soll der Sinnenwelt, als einer sinnlichen Natur, die Form einer Verstandeswelt, d. i. einer übersinnlichen Natur

---

[51]) Rosenkranz VIII, 62.

[52]) Ebenda VIII, 145.

verschaffen, ohne doch jener ihrem Mechanismus Abbruch zu thun“ [53]).

7. Wie steht es nun mit der Freiheit? Transcendentale Freiheit konnte die theoretische Vernunft nicht aus dem Reich der Möglichkeit verweisen, sie musste zugeben, dass Kausalität nach Naturgesetzen und Freiheit in der Transcendentalphilosophie keine Widersprüche enthalten, sofern sie notwendig in demselben Wesen gedacht werden, weil sonst nicht Grund angegeben werden könnte, warum wir die Vernunft mit einer Idee belästigen sollten“ [54]). Weiter ergab sich, dass praktische Freiheit sich durch Erfahrung erweisen lasse, nämlich als Unabhängigkeit der Willkür von bestimmenden sinnlichen Motiven. Das aber ist eine Binsenwahrheit. Denn dass der Mensch durch sinnliche Antriebe, Hang, Neigungen u. dergl. nicht allein „nezessitiert“ wird, sondern auch Ueberlegungen und weitgehende Reflexionen sein Thun und Handeln beeinflussen, wenn nicht gar bestimmen, wird niemand bestreiten wollen. Aber die Sache erhält sofort noch eine andere Beleuchtung, wenn man beachtet, wie weit Kant den Begriff Sinnlichkeit ausdehnt. Da wird auch die Wurzel der Ueberlegungen genau geprüft, auch das Erdreich, aus dem sie entsprossen sind, und oft stellt es sich heraus, dass in letzter Linie eine niedrige Neigung, ein Hang, ein Lustgefühl, wenn auch feinster Art, die Grundlage war, und so fällt damit auch das ganze nicht ausserhalb des Bereiches des Sinnlichen. Da will denn Unabhängigkeit von sinnlichen Antrieben recht viel heissen. Es wird damit für den Menschen ein besonderes Gebiet beansprucht, indem er neben dem sinnlichen Motiv auch dem Zuspruch und Urteil der Vernunft sich offen zeigt. So ist in diesem negativen Begriffe der Freiheit schon ein gut Stück der positiven Bedeutung enthalten. Sie ist nicht Willkür in gewöhnlichem Sinne des Wortes aequilibrium, libertas indifferentiae [55]), sondern sie ist

---

[53]) Ebenda VIII, 157 f.

[54]) Ebenda VIII, 91 f., VIII, 79 f.

[55]) Der in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft häufig vorkommende Begriff ist in der zweiten Auflage nach Hegler (a. a. O. S. 161 ff.) weggelassen, während er in dem grundlegenden Teil der Kritik der praktischen

nach einer Bestimmung der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft: freie Willkür, d. h. eine solche, die „durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden können“[56]). Jene Willkür wäre das Gegenteil und der Tod der Freiheit. Sie ist mithin nicht „gesetzlos“, sondern hat auch eine Kausalität, und zwar eine solche nach „ewigen, unwandelbaren Gesetzen der Vernunft“. So ist „Freiheit in positivem Verstande“ „Eigenschaft des Willens sich selbst ein Gesetz zu sein“, d. i. Autonomie, denn „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen sind einerlei“[57]).

Aus dem Begriff und der Thatsache folgte der Begriff der Autonomie, aus diesem ergab sich der der Freiheit. Es steht und fällt demnach alles mit der Thatsache des Sittengesetzes. Beide, Sittengesetz und Freiheit gehören zusammen, und lassen sich durchaus nicht trennen. Lässt sich das Sittengesetz als objektive Realität beweisen, so erhält damit auch die Freiheit ihre Sanction. Nun wurde oben schon dargethan, dass das Sittengesetz ein Factum, aber gleichsam ein „unerklärliches“, wenn auch „unleugbares“ sei. Und thatsächlich ist es als Idee ebenso unerklärlich als unvermeidlich. Es ist. Damit ist aber auch die Freiheit. „Sie wird durch das moralische Gesetz und zwar zu dessen Behufe postuliert“[58]). Sie gilt wegen der Realität des Gesetzes als Voraus-

---

Vernunft sehr zurücktritt. Scharf abgegrenzt ist der Begriff stets gegenüber dem des Begehrungsvermögens; nicht so strenge durchgeführt ist die Scheidung von Willkür und Wille, da der Begriff Wille durchaus nicht einheitlich gefärbt ist. Beiden ist gemeinsam und charakteristisch gegenüber dem Begehrungsvermögen die Bestimmung des Handelns nach Regeln, wobei für den Willen das Schwergewicht nach der Seite des „von der Vernunft vorgestellten Bestimmungsgrundes“, für die Willkür nach der Seite „der empirischen psychologischen Verwirklichung des Handelns“ liegt (Hegler, S. 167). Kant selbst scheidet in der Einl. zur Metaphys. d. S.: „Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben, in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird, heisst Wille. Der Wille ist also das Begehrungsvermögen nicht sowohl, wie die Willkür, in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet“ (IX, 12).

56) Rosenkranz VIII, 91,

57) Ebenda VIII, 79.

58) Ebenda VIII, 276.

setzung für alle vernünftigen Wesen. „Nun behaupte ich, dass wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handelt. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns Vernunft, die praktisch ist, d. i. die Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat . . . Sie muss sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehn, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muss sie als praktische Vernunft . . . von ihr selbst angesehen werden, d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener sein und muss also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden“ [59]). Dadurch soll aber der Kausalität der Erscheinungen durchaus kein Abbruch gethan werden. Die Handlungen müssen erklärt werden nach dem Naturgesetze von Ursache und Wirkung. Sie erscheinen alle natürlich bedingt. Wenn man den Menschen als Phänomenon besser durchschauen könnte, so müsste man sein Leben konstruieren können mit mathematischer Genauigkeit und Richtigkeit, sofern man die äusseren begleitenden Umstände vollständig in Rechnung ziehen könnte. Wenn innerste Triebfedern und äussere Veranlassungen bekannt wären, so könnte man: „eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewissheit, sowie eine Mond- oder Sonnenfinsterniss vorausrechnen“ [60]). Das zeigt uns nun auch wie die Freiheit gemeint ist. Kant bezeichnet sie als Idee, und es ist vorauszusetzen, dass unser Philosoph seine eigene, dringende Mahnung in der Kritik der reinen Vernunft, den Begriff der Idee nur in seinem ursprünglichen, reinen Sinne zu brauchen, selbst treulich befolgt hat. Ausdrücklich und an den entscheidenden Stellen immer redet Kant von der Idee der Freiheit. Sie „ist nur eine blosse Idee“ [61]). „Ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei d. i. als gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, ebenso, als ob sein Wille auch an

---

[59]) Ebenda VIII, 80f.
[60]) Ebenda VIII, 230.
[61]) Ebenda VIII, 94.

sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde"[62]). Dieses „als ob" ist sehr charakteristisch. Deutlicher kann man den Charakter der Idee als regulative Maxime nicht bezeichnen. So erhält denn die Freiheit als regulative Maxime objektiven Realitätswert. Als solche hat sie grosse Wichtigkeit, wie später gezeigt werden soll. Sie soll nicht die menschlichen Handlungen erklären, sondern sie soll dem Sittengesetz helfen, sich verwirklichen zu können, sie ist kein konstitutives Prinzip für die Erklärung, bezw. für den Beweis der Willensfreiheit, sondern eine regulative Idee, derzufolge wir uns unbeschadet unserer Einbezogenheit in den Zusammenhang der sinnlichen Welt, als Glieder einer intelligiblen Welt betrachten, welche unter dem Gesetze der reinen praktischen Vernunft steht[63]).

Die Idee der Freiheit erhebt sich an der Grenze der Erfahrung unvermeidlich. Sie ist die „ratio essendi des Sittengesetzes, wie diese die ratio cognoscendi der Freiheit ist"[64]). Dieses ist ein weiter nicht erklärbares Factum. Wer dieses einsieht, über wen sich die siegende Macht desselben als solche erweist, der wird auch die Idee der Freiheit anerkennen müssen. Er wird dann

---

[62]) Ebenda VIII, 80.

[63]) Der Gedanke der Freiheit und seine Darstellung bei Kant begegnet grossen Schwierigkeiten, die sich mehren, je mehr man auf sie eingeht. Auch mit der Betonung der Freiheit als regulative Maxime sind nicht alle Schwierigkeiten gehoben, obwohl sie mir die beste aller Lösungen zu sein scheint, weil sie den in der Kritik der reinen Vernunft entwickelten Grundsätzen Kants am meisten entspricht. Dass Kant immer die Bedeutung der Idee, wie er sie selbst verlangt, reingehalten hat, ist bei dem schwankenden Gebrauch seiner terminologischen Begriffe nicht zu erwarten. Deshalb ist Hegler's Einwand gegen Cohen, der den Begriff der Freiheit als regulative Idee in der schon mehrfach erwähnten Abhandlung eingehend erörtert hat, dass nämlich von Kant „die Freiheit nicht aufgelöst werde in eine regulative Idee", „in einen Gesichtspunkt der Betrachtung", dass sie vielmehr „eine gesicherte, substantiellere Realität" (Hegler, a. a. O. 142) habe, nicht ganz unberechtigt, angesichts so mancher Stellen bei Kant, die allerdings den Verdacht aufkommen lassen, dass hier Kant sich selbst nicht treu geblieben sei. — Ob sein ganzer Charakter hier nicht von grossem Einfluss gewesen ist? Die Realität der Ideen Gott, Freiheit, Unsterblichkeit waren ihm persönlich mehr als Ideen, mehr als Postulate der Vernunft.

[64]) Reicke, a. a. O. 120.

nicht mehr fragen, wie Freiheit möglich sei, denn das zu erklären ist gänzlich unmöglich[65]).

8. Dieser Gedanke der Freiheit „führt freilich die Idee einer anderen Ordnung und Gesetzgebung als die des Naturmechanismus herbei und macht den Begriff einer intelligiblen Welt notwendig ... aber blos ihrer formalen Bedingung nach, d. i. der Allgemeinheit der Maxime des Willens, als Gesetze, mithin der Autonomie des letzteren, die allein mit der Freiheit desselben bestehen kann, gemäss zu denken“[66]). „Durch den unerforschlichen, aber nichts desto weniger unwidersprechlichen Begriff der Freiheit ist sich der Mensch seiner als eines intelligibeln in Ansehung des Naturmechanismus von dieser seinem Einfluss auf seinen Willen unabhängigen Wesens bewusst“[67]). So verschafft die Freiheit der Idee von einer übersinnlichen Ordnung, an welcher mit Vernunft und Willen begabte Wesen Teil haben, Wirklichkeit.

9. Unabhängigkeit von dem Naturmechanismus war ein Merkmal des Sittengesetzes, das sich schon früher ergab. Hier folgt aus ihm vermittels der Wechselbegriffe Autonomie und Freiheit die Wirklichkeit einer übersinnlichen Ordnung der Dinge durch das Sittengesetz. Beide Ergebnisse aber bilden die wichtigsten Merkmale des Begriffs der moralischen Persönlichkeit, d. i. „die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen, reinen praktischen Gesetzen — die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, soferne sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört“[68]).

10. Somit ergibt sich zunächst: Der Begriff der Persönlichkeit ist die Idee des autonomen vernünftigen Wesens.

Damit ist die Persönlichkeit jenseits aller Erfahrung gestellt

---

65) Rosenkranz VIII, 276. 223. 90. 94. 96.

66) Ebenda VIII, 94.

67) Reicke a. a. O. 263.

68) Rosenkranz VIII, 214f.

und bezeichnet das reine, durch kein sinnliches Interesse getrübte Ideal der Menschheit, deren objektivierten Allgemeinwillen sie in sich begreift. Allein auf Regeln der Vernunft und deren Gesetze gegründet, ist sie allem Wechsel und aller Veränderung entrückt, thronend in ewiger, unwandelbarer Schönheit, wie das Sittengesetz, als dessen Projection sie sich erweist, sie ist das Noumenon des Sittengesetzes. Dieses entspringt der schöpferischen Vernunft. Insofern ist die Persönlichkeit als das autonome Wesen Subjekt des Sittengesetzes. Da aber das autonome Wesen sich seinem selbsterzeugten Gesetze unterwirft, somit seine eigenen Gesetze auf sich bezieht, so ist die Persönlichkeit zugleich Subjekt und Objekt des Sittengesetzes[69]).

B.

Aus dem Begriff der Persönlichkeit als der Idee des autonomen Wesens und als dem Subjekt des Sittengesetzes ergeben sich noch einige andere wichtige Merkmale für denselben:

1. Autonomie ist nur unter vernünftigen Wesen möglich, da das Sittengesetz nur aus Vernunft entspringt. Dasselbe bezeichnet ferner nur die rein formale Seite der Vernunft, also das was jedem vernünftigen Wesen als solchem zukommt, reine Vernunft. Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen. Er hat also Teil an dem Sittengesetz, das sich somit als Produkt eines Allgemeinwillens darstellt. So entsteht die Idee „des Willens eines jeden vernünftigen Wesen als allgemeingesetzgebenden Willens“. Dieser Allgemeinwille kann auch gedacht werden als der Wille der ganzen Menschheit. Somit ergibt sich die Idee der Menschheit als Subjekt des Sittengesetzes. Damit ist eine neue Bestimmung für den Begriff der Persönlichkeit gewonnen: Die Idee der Persönlichkeit ist die Idee der Menschheit „die Idee der Menschheit ganz intellektuell betrachtet“[70]).

2. Ein vernünftiger Wille kann nur unter Zwecken handeln,

---

[69]) In einer Stelle des I. Theils der Religion innerhalb d. Kr. d. r. Vft. identifiziert Kant geradezu Sittengesetz und Persönlichkeit: „Die Idee des moralischen Gesetzes ist die Persönlichkeit selbst“ (X, 29).

[70]) Ebenda X, 29.

denn nur ein solcher kann Bewegungsgrund des Wollens sein. „Nun ist aber das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck, und dieser, wenn er durch blosse Vernunft gegeben wird, muss für alle vernünftigen Wesen gleich gelten.“ Dann aber ist es ein Zweck an sich, ein Selbstzweck. Einen solchen kann nur der Gesammtwille setzen. Nicht was jeder als Zweck will, kann objektive Geltung beanspruchen, sondern nur der Zweck der Menschheit. Zweck der Menschheit ist aber das Sittengesetz, das somit zum Zweck an sich, zum Endzweck wird. Damit wird aber auch das Subjekt des Sittengesetzes zum Endzweck und es ergibt sich: Die Idee der Persönlichkeit als absoluter Zweck, als Endzweck[71]).

3. Damit aber erhält die Persönlichkeit einen unendlichen Wert. Alle Zwecke haben einen Wert, auch die subjektiven. Der relative Wert der subjektiven Zwecke verschwindet aber vor dem unendlichen Werte eines Zweckes an sich selbst. Die Persönlichkeit als Subjekt des Sittengesetzes, als das autonome Wesen besitzt eine Würde, einen absoluten Wert, die sie über alles Sinnliche hinaushebt und sie jenseit alles Begehrenswerten stellen. Sie wird zur übersinnlichen Grösse, deren Majestät unbedingte Achtung heischt. Die Idee der Menschheit, oder was dasselbe ist, die Idee der Persönlichkeit hat den höchsten, erdenkbaren Wert als Zweck an sich selbst oder als Endzweck. Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen blos als Mittel, sondern muss jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden, und darin besteht eben seine Würde, seine Persönlichkeit[72]).

4. Die Persönlichkeit ist demnach als Subjekt des Sittengesetzes Glied einer durch dasselbe begründeten, unter Gesetzen der

[71]) Die Idee der Menschheit als Zweck, als Endzweck, ist eine der Lieblingsideen Kants. In der Grundlegung z. M. d. S. benutzt er sie sogar zu einer zweiten Formulierung des kategorischen Imperativs, die das formale Moralprinzip der ersten Formulierung durch ein materiales (Idee der Menschheit als Zweck) ersetzt, ja jene sogar ganz verdrängt. Die Idee der Menschheit als absoluter Zweck ist in den angewandten, ethischen Schriften geradezu die Grundlage, aus der er alle Tugenden und Pflichten ableitet.

[72]) Rosenkranz IX, 325.

Freiheit stehenden intelligibeln Ordnung. Sie bedeutet die Idee der Menschheit als Noumenon und ist daher Endzweck. Darin beruht ihr absoluter Wert und ihre Erhabenheit.

Sie ist eine Idee. Damit ist deutlich genug gesagt, dass in der Erfahrung eine ihr entsprechende Anschauung nicht gefunden werden kann. Die Vernunft ist wohl imstande sich diese Idee zu schaffen, ihrem Willen dieses Ideal vorzustellen, aber es fehlt ihr das physische Vermögen, diesem Ideal Verwirklichung zu verschaffen. Der Wille ist der natürlichen Ordnung, dem Naturgesetze unterworfen, die keinen Eingriff in ihr Gebiet verstatten. Bleibt somit, fragt man sich, die Idee der Persönlichkeit ein blosses Gedankending und deshalb völlig bedeutungslos? Oder hat sie neben dem idealen auch realen Wert?

C.

1. Die Beantwortung dieser Frage, die uns zum Schlusse noch beschäftigen soll, ist eigentlich schon gegeben mit der Betonung des Begriffs der Persönlichkeit als Idee. Damit ist gesagt, dass er nur als regulative Maxime praktischen Wert hat. Und gerade hierin ruht die Erhabenheit dieser Idee. Das Ideal, das als solches allgemein und unter allen Umständen gelten soll, darf mit der Bedingtheit durch Erfahrung nichts zu thun haben. Es soll weder der Psychologie, noch der Anthropologie entnommen sein, wenn es Anspruch auf objektive Realität machen will. Gerade dass es jenseit, an der Grenze aller Erfahrung als regulative Maxime sich erhebt, macht seinen eminenten Wert aus.

Wie kann aber diese Idee praktisch wirken, da doch der Mensch mitsamt seinem Willen der Bestimmtheit durch die Naturgesetze unterworfen ist? Auch diese Frage löst die Bedeutung der Idee als regulative Maxime.

2. Nicht in geheimnisvoller, rätselhafter Weise wirkt die intelligible Persönlichkeit auf die empirische ein. Nicht in diesem Sinne ist ihre Wirksamkeit aufzufassen. Ihre Wirkung ist eine passive und führt absolut nichts Geheimnisvolles, Mystisches mit sich. Sie ist wirksam wie das πρῶτον κινοῦν, das κινοῦν οὐ κινούμενον des Aristoteles, das in ewiger, selbstgenügender Schönheit jenseits alles

Wechsels und aller Veränderung thront; ohne zu wollen zieht es Alles durch seine bezaubernde Harmonie an sich und nach sich. Das Geheimnis liegt in der Bedeutung der Idee als Zweckidee. Als regulative Maxime will sie sagen: An der Idee der Persönlichkeit soll das vernünftige Wesen seine Handlungen nach ihrem sittlichen Wert bemessen, sie soll die Norm für Bestimmung des Willens sein, gleich als ob er auch gemäss der Regel dieser Idee handeln könne.

Es wird mit dieser Idee nicht ein übersinnliches mystisches Selbst statuiert. Es ist das ideale Subjekt des Menschen, das seine Vernunft mit unvermeidlicher Sicherheit sich schafft, das sein besseres Ich ausmacht. Man darf es nicht versinnlichen, man soll sich von ihm kein Bildnis machen. Als regulative Maxime erzeigt sich die Idee als äusserst wertvoll, indem sie reinigend und klärend, mahnend und erziehend thätig ist, das Urteil über das, was gut und böse ist, aufhellt und schärft, und dem Menschen das Ideal seiner Bestimmung als leuchtendes Beispiel vor das innere Auge hält. Das Bewusstsein dieser Idee ist in jedem, auch dem gemeinsten Menschenverstande vorhanden und erzeigt sich dort als bedeutsamer Faktor. Dass diese Idee wirklich unseren Willensbestimmungen gleichsam als Vorzeichnung zum Muster liege, bestätigt die gemeinste Aufmerksamkeit auf sich selbst“ [73]). Kant führt zum Beleg dieser Thatsache manigfache Beispiele vor. Das vernichtende Urteil des Gewissens: so handelt kein Mann, der auf diesen Ehrennamen Anspruch macht, beweist seine mächtige Kraft täglich und legt so Zeugnis ab für die Wichtigkeit der regulativen Wirkung der Maxime, die thätig ist, „indem es auf die Sittlichkeit des Subjekts Einfluss hat und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einfluss des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist“ [74]).

3. Dies Gefühl ist das Gefühl der Achtung, durch welches sich „das intelligible Selbst“ als „nötigend in Ansehung des Selbst der Erfahrung beweist“. Staunen und Bewunderung erfasst den Menschen beim Anblick dieser Idee und nötigt ihn Achtung ab,

---

73) Ebenda VIII, 158.
74) Ebenda VIII, 200.

„da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch als zu beiden Welten gehörig sein eigenes Wesen in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders als mit Verehrung, und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muss“ [75]). Diese Achtung ist kein psychologisches Gefühl der Lust oder Unlust, sie ist einfach der Tribut, den der Mensch dieser Erhabenheit zollen muss.

Diese „Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit, welche uns die Erhabenheit unsrer Natur (ihrer Bestimmung nach) vor Augen stellt, indem sie uns zugleich den Mangel der Angemessenheit unsres Verhaltens in Ansehung desselben bemerken lässt und dadurch den Eigendünkel niederschlägt“ [76]), erweist sich gerade durch diese Erzeugung der Achtung als wirksam. Aus der Achtung, die zugleich den Menschen über sich selbst erhebt und ihn demütigt, entspringt die Nötigung des Willens, gemäss dieser Idee zu handeln aus Achtung vor der Erhabenheit dieser Idee, das Sollen, die Pflicht. Sie fasst nichts in sich „was Einschmeichelung bei sich führt“, sondern verlangt Unterwerfung und zwar unbedingte ohne Rücksicht auf Hang und Neigungen, die vor ihr „verstummen“ müssen, die aber auch nicht durch Zwang sich Eingang verschafft, sondern einfach die Idee in ihrer überwältigenden Macht vor Augen stellt und sich so selbst Verehrung, wenn auch wider Willen schafft. Sie allein kann dem Menschen einen Wert geben. Die „Wurzel ihrer edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, kann nicht Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst erhebt, die Persönlichkeit“ [77]).

---

[75]) Ebenda VIII, 215.

[76]) Ebenda VIII. 215.

[77]) Ebenda VIII. 215. In der Religion i. d. G. d. r. V. redet Kant von der Anlage zur Persönlichkeit, die er gerade in der Empfänglichkeit der Achtung vor dem Sittengesetz und deren Wirksamkeit als Triebfeder sieht. „Die Anlage für die Persönlichkeit ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür . . . dass wir diese Achtung zur Triebfeder in unsere Maximen aufnehmen, der subjektive Grund hierzu scheint ein Zusatz zur Persönlichkeit zu sein, und daher den Namen einer Anlage zum Behuf desselben zu verdienen.“ (Erstes Stück X, 29 f.) Die Wurzel dieser Anlage liegt in der unbedingt gesetzgebenden Vernunft.

3. Der Mensch ist Persönlichkeit „seiner Bestimmung“ nach. Als vernünftiges Wesen, das fähig ist, den Gedanken des Sittengesetzes zu erfassen, nimmt er Teil an jener höheren Wirklichkeit, deren Bürger die Persönlichkeit ist. Es kommen ihm deshalb schon jetzt die wesentlichen Eigenschaften und Merkmale des transcendentalen Begriffes zu. Er ist frei und autonom, er soll stets so handeln und seine Handlungen so beurteilen, als ob er frei wäre, d. h. fähig, unabhängig von allen sinnlichen Motiven, nur nach Regeln der Vernunft seine Willensbestimmungen zu treffen.

4. Als vernünftiges Wesen ist ferner die Person, die sich der Persönlichkeit unterwerfen soll, ist der Mensch, wie die Persönlichkeit Zweck an sich, der niemals als Mittel gebraucht werden darf. Als solchen hat jeder Mensch sich selbst und andere zu betrachten. Keiner darf sich jemals sich seiner selbst oder eines anderen als Mittel bedienen oder auch nur als solches ansehn, was der Heiligkeit der Persönlichkeit als der Idee der Menschheit vollständig widersprechen würde. Unter diesem Gesetze stehen alle vernünftigen Wesen. „Der Zweck, den wir mit unsrer eigenen Person haben sollen, ist negativ: die Menschheit in uns will nicht, dass wir den Menschen zum Mittel erniedrigen sollen“ [78]). Aus diesem „allgemeinen Zweckvorzug vernünftiger Wesen, erwächst nun die Idee eines gemeinsamen Zweckes aller vernünftiger Wesen, eines „Ganzen“, eines Reiches aller Zwecke“. Durch das Gesetz, unter dem sie alle stehen, dass jeder sich selbst und Andere stets als Zwecke an sich selbst betrachten solle, „entspringt eine systematische Verknüpfung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, d. i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen auf einander als Zwecke und Mittel zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke heissen kann“ [79]). Zu diesem Reich, „dem herrlichen Ideal eines allgemeinen Reiches der Zwecke an sich selbst“, gehört die Person. Aus diesem Grund muss uns die Menschheit in unsrer Person heilig sein „weil er Subjekt des moralischen Gesetzes, mithin dessen ist, was an sich

[78]) Ebenda VIII, 63.

[79]) Reicke, a. a. O. II, 345.

heilig ist, um dessen Willen und in Einstimmung mit welchem auch überhaupt nur etwas heilig genannt werden kann“ [80]).

So ist die Persönlichkeit das, „was den Menschen über sich selbst als einen Teil der Sinnenwelt erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt mit ihr das empirisch bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke unter sich hat“ [81]).

5. Sie ist Ziel und Zweck des Menschen. Ihr soll er seine eigene Person unterwerfen, damit er zur Persönlichkeit werde. Dieses Soll gebietet ihm die Pflicht in deutlicher nicht misszuverstehender Sprache. Diesem „du sollst“, dem Pflichtgebot aber stellen sich Meinungen, Triebe, Hang, kurz das „pathologisch bestimmbare Selbst“ entgegen. Es entspinnt sich so in dem Menschen, der seinem Ziele zustrebt ein Kampf zwischen Pflicht und Neigung, indem die regulative Idee stets Regeln des Verhaltens gibt, mahnt und tadelt. Niemals gelangt der Mensch dazu sein Ideal zu verwirklichen, weil er an die Sinnlichkeit gebunden ist, und niemand, so lange er atmet aus seiner Haut fahren kann. So ist die Persönlichkeit stets nur im Werden begriffen. Sie erhebt sich von dem Niveau des Sinnlichen, wie der Dampf des Wassers aufsteigt in die Lüfte. Weit und hoch mag er sich erheben, aber niemals kann und darf er die Erde verlassen, stets bleibt er gebunden an sie, die ihre Kinder eifersüchtig bei sich festhält. Wohl kann der Mensch seiner Triebe und Neigungen fast völlig Herr werden, aber niemals kann er sie töten. Es ist ein Kampf mit der Hydra, an Stelle eines abgeschlagenen Hauptes, wachsen womöglich deren zwei.

6. Eine völlige Uebereinstimmung des Willens mit dem Sittengesetze, Vollkommenheit erlangt also der Mensch nie. Kant nennt diese „völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz“ „Heiligkeit“. Sie kommt nur der höchsten Intelligenz, dem unendlichen Wesen zu. Ihrer ist „kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkt seines Daseins fähig“ [82]). Indes

[80]) Rosenkranz VIII, 273 ff.
[81]) Ebenda VIII, 214.
[82]) Ebenda VIII, 261.

würde es, falls keine Aussicht wäre auf eine derartige Vollendung, wertlos sein, dem Ideal nachzustreben. Es hätte keinen Sinn, um eine blosse Idee erfolglos sich zu bewerben und alles andre, Glückseligkeit, um ihretwillen auszuschlagen. Die Vernunft fordert die Möglichkeit dieser Vollendung. Kann sie innerhalb der Sinnenwelt in der Zeit nicht erreicht werden, so doch in der Unendlichkeit. „Da sie (die Vollkommenheit) indessen gleichwohl gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden und es ist nach Prinzipien der reinen praktischen Vernunft, notwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Objekt unsres Willens anzunehmen. Dieser unendliche Progressus aber ist nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich“ [83]).

Somit erhalten wir als Resultat unsrer Untersuchung:

Grundlage und Voraussetzung der moralischen Persönlichkeit ist die empirische Persönlichkeit, das mit Verstand begabte Wesen, welches in der auf Denken beruhenden Vorstellung des Ich eine numerisch-identische Einheit für die Manigfaltigkeit der Anschauung und der Vorstellungen hat. Sie ist eine Erfahrungsrealität.

Die moralische Persönlichkeit dagegen ist eine Idee. Sie bezeichnet das noumenale Subjekt des Sittengesetzes, das den Allgemeinwillen vernünftiger Wesen, somit auch der Menschheit ausdrückt. Wesentlichste Merkmale sind Freiheit und Unabhängigkeit von dem Naturmechanismus und Zugehörigkeit zu einer intelligibeln Ordnung der Dinge, zu einem Reich der Zwecke. Sie ist Endzweck und hat daher absoluten Wert. Insofern sie Zweckidee ist, erhält sie praktische Bedeutung als regulative Maxime durch das Pflichtgebot.

Indem der Mensch fähig ist, den Gedanken des Sittengesetzes zu fassen, in welchem er sich ein Ideal schafft, das jenseit aller

---

[83]) Ebenda VIII, 261 ff.

empirischen Bedingtheit steht; indem er sich die ihm entsprechende Idee der Persönlichkeit zur Maxime seines Verhaltens macht, zeigt er sich als Wesen, das berufen und würdig ist, auch dieses Ideal zu verwirklichen und einer höheren geistigen Wirklichkeit anzugehören. Der Verstand, die Vorstellung des Ich, hoben ihn unter der Sinnenwelt auf die höchste Stufe, gaben ihm eine Sonderstellung vor den Tieren, aber vermochten nicht, ihn in irgend einer Weise an irgend einer höheren Wirklichkeit der Dinge teilnehmen zu lassen. Teilhaftig wird er derselben als Noumenon und zwar durch die Idee des Sittengesetzes und des Subjekts desselben, der Persönlichkeit. Je mehr er lernt diese Idee zur regulativen Maxime seines Verhaltens zu machen, um so mehr nähert er sich ihrer Verwirklichung, einer geistigen Wirklichkeit, einer Welt der Vernunft, einem Reiche der Zwecke. Diese Idee ist eine Schöpfung der Vernunft; auf ihr, der praktischen Vernunft beruht im letzten Grunde die Persönlichkeit. Die Vernunft macht aus dem „Tiermenschen", dem Verstandesmenschen den Vernunftmenschen, aus der Person die Persönlichkeit.

Das ist des Menschen Bestimmung. Das ist sein Stolz, seine Freude. „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender das Nachdenken sich damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir . . . . das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit an, und erhebt meinen Wert als Intelligenz unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens, soviel sich aus der zweckmässigen Bestimmung meines Daseins . . . . abnehmen lässt" [84])

Diese Bestimmung des Menschen zur Persönlichkeit ist Ziel aller Erziehung. Die Idee der Persönlichkeit, dieses erhabenen Zwecks des Menschen soll geweckt und gepflegt werden, und so die Menschheit immer näher der Verwirklichung ihres Ideals entgegengeführt werden. Kant glaubte enthusiastisch an den sittlichen

---

[84]) Ebenda VIII, 312.

Fortschritt des Menschengeschlechts. „Es ist ein entzückender Gedanke sich vorzustellen, dass die menschliche Natur immer besser werde durch Erziehung entwickelt werden . . . . dies eröffnet uns den Prospekt zu einem künftigen glücklichen Menschengeschlechte“ [85]). Dies geschieht langsam, stetig, sicher. Es handelt sich nicht darum, „durch Circens Zauberrute auf einmal Vieh in Menschen verwandeln wollen“ [86]), sondern die Umwandelung kann sich nur sicher erzielen lassen auf dem Wege der Erziehung; diese Aufgabe hat die moralisch praktische Erziehung und „sie ist Erziehung zur Persönlichkeit“ [87]).

III.

Schlussbemerkungen.

Resultat unsres 1. Teils war: der Verstand als das Vermögen der Synthesis des Manigfaltigen macht das Wesen der empirischen Persönlichkeit aus. Er bringt das allgemeine Bewusstsein zustande, indem er die Vorstellungen nach einheitlichen Regeln untereinander verbindet. Dieses allgemeine Bewusstsein hat zur Voraussetzung die transcendentale Apperception, das reine Selbstbewusstsein, ohne das es überhaupt kein Bewusstsein geben kann. Somit ist die transcendentale Persönlichkeit Voraussetzung der empirischen. Als solche sieht sich der Mensch hineingestellt in eine Welt der Notwendigkeit. Er beurteilt alle seine Handlungen nach dem Gesetz der Causalität von Ursache und Wirkung.

Die moralische Persönlichkeit dagegen schafft sich innerhalb dieser Welt eine neue, eine Welt der Freiheit, nicht der regellosen Willkür, sondern auch Gesetzen unterstehend, aber selbstgeschaffenen der Freiheit. Als Bürger dieser intelligibeln Welt beurteilt die vernünftige Persönlichkeit alle ihre Handlungen nach dem Gesetz der Freiheit, betrachtet sich als absoluten Zweck und gewinnt damit eine über alles erhabene Würde. So ergab der zweite Teil.

---

85) Ebenda IX, 373.
86) Reicke a. a. O. II, 87.
87) Rosenkranz IX, 386.

Verstandes- und Vernunftpersönlichkeit bezeichnen somit zwei grundverschiedene Seiten eines und desselben Wesens. Sonst haben sie nichts Gemeinsames. Was berechtigt nun Kant für beide so sehr verschiedenen Erscheinungsweisen dieselbe Bezeichnung, nämlich Persönlichkeit zu brauchen?

Kant hat sich die Frage nach der Beziehung zwischen empirischer und moralischer Persönlichkeit nirgends ausdrücklich gestellt, auch nirgends angedeutet. Doch ist es nicht schwer aus dem Ganzen seiner Untersuchungen heraus diese Frage ganz in seinem Sinne zu beantworten.

2. Kant führt den Begriff der transcendentalen (empirischen) Persönlichkeit ein, veranlasst durch die kritische Erörterung der metaphysischen Ansicht von der Seele. Somit ist der Begriff eigentlich nur gelegentlich gebraucht und spielt keine grosse Rolle. Weil Kant ihn vorfand, liess er ihn gelten, nachdem er ihm jede metaphysische Färbung genommen. „Indessen kann, so wie der Begriff der Substanz und des Einfachen ebenso auch der Begriff der Persönlichkeit (sofern er blos transcendental ist) . . . bleiben“ (II, 292). Er begegnet erst wieder von da ab in der Kritik der praktischen Vernunft und den übrigen praktischen Schriften unter gänzlich veränderter Bedeutung. Und doch stehen beide in inniger Verbindung.

In einer Anmerkung der 2. Auflage der Kritik der r. Vernunft bemerkt Kant einmal „die synthetische Einheit der Apperception ist der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und die ganze Transcendentalphilosophie heften muss“ [88]). Er hätte noch hinzufügen können: auch die ganze praktische Philosophie. Denn ohne Beziehung auf transcendentale Apperception ist keine Erkenntnis möglich. Alle Vorstellungen erhalten erst Realität durch die Beziehung auf das „Ich denke“. Auch die unter der Idee der Freiheit sich ergebenden Vorstellungen müssen auf das Selbstbewusstsein bezogen werden, sonst bleiben sie unmöglich oder tot. So ist denn ohne die transcendentale Apperception, die das Wesen der Verstandespersönlichkeit aus-

---

[88]) Ebenda II, 733.

macht, die moralische Persönlichkeit mit ihren sittlichen Vorstellungen nicht denkbar oder mit anderen Worten: die Verstandespersönlichkeit ist Grundlage und Voraussetzung der Vernunftpersönlichkeit.

Auch von einem andern Punkt aus gelangt man zu diesem Resultat. Das Sittengesetz soll sich wirksam erzeigen. Da es Regeln vorschreibt über das, was geschehen soll, so kann es seine Wirksamkeit nur entfalten in der Anwendung der Regeln auf Handlungen. Letztere aber fallen zweifellos in das Gebiet der Erfahrung. Diese nun ist, wie schon mehrfach betont, gar nicht möglich ohne die synthetische Arbeit des Verstandes. Das Sittengesetz bedarf um wirksam werden zu können der Erfahrung, die wiederum die Beziehung auf das „Ich denke" erfordert oder die moralische Persönlichkeit setzt die empirische als Grundlage voraus.

3. Die Freiheitspersönlichkeit ist, wie oben gezeigt wurde, der absolute Endzweck der Menschheit. Diese kann sich aber nur in der Auseinandersetzung mit der Sinnlichkeit und ihrer Ueberwindung entwickeln und gestalten. Sie muss sich innerhalb der Erfahrung bethätigen, dieselbe sich ihr dienstbar machen. Mittel ist die empirische Person. So ist die empirische Persönlichkeit nicht nur conditio sine qua non der moralischen, sondern auch Mittel für ihre Verwirklichung. Diese Gedanken führen direkt zu Fichte.

4. Beide angeführte Beziehungen sind von Kant nirgends ausdrücklich berührt. Er hat vielmehr nie versucht, Vernunft und transcendentale Apperception in Verbindung zu bringen und so ein System der Vernunft zu schaffen, obwohl er an letzteres dachte. Er fragt auch nicht nach dem Wesen der Apperception. Beide, Vernunft und Selbstbewusstsein gehen unvermittelt nebeneinander her, obwohl es nahe lag, in letzterem den gesuchten gemeinsamen Grund für alle „Vermögen" zu sehen.

5. Schroffer wird der Gegensatz zwischen der empirischen und moralischen Persönlichkeit in der Entgegensetzung von Vernunft und Sinnlichkeit. An die Möglichkeit ihrer Einheit dachte Kant allerdings, wie eine Stelle der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft (1. Auflage) zeigt. „Nur soviel scheint zur Ein-

leitung . . . nötig zu sein, dass es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Vernunft“ [89]). Diesen Gedanken, nach dieser gemeinsamen Wurzel zu forschen und damit seinem System eine geschlossene Einheit zu geben, verlor er immer mehr aus dem Auge, je mehr er sich mit der praktischen Philosophie beschäftigte. Zu einer Ausführung kam es nie. Nicht nur weist er die Sinnlichkeit völlig aus der Begründung des Sittengesetzes, diese tritt sogar als Feindin der letzteren auf, die deren Verwirklichung überall in den Weg tritt, so dass man sich oft gerne dieser Fessel entledigt sähe. So ergibt sich denn die ungeheure Kluft im Wesen des Menschen, ein unerträglicher Dualismus zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, der nur gar zu sehr an den von Kant zerstörten Dualismus von Leib und Seele erinnert. Es lag eigentlich sehr nahe, den Gedanken der transcendentalen Apperception weiter zu verfolgen und in ihr die gemeinsame Wurzel der beiden diametral einander entgegenstehenden Stämme der menschlichen Erkenntnis zu finden, da ja beide ohne Selbstbewusstsein nicht sein können. Aehnliches ist es mit dem Verhältnis der theoretischen und praktischen Vernunft. Auch hier ist Kant über Ansätze und Andeutungen nicht hinausgekommen. Er setzt ihre Einheit gleichsam voraus, ohne näher auf sie einzugehn. Als nachher Fichte bei der transcendentalen Apperception einsetzte, um diese Lücke des Idealismus zu schliessen, protestierte Kant sehr lebhaft dagegen, ein Beweis, wie sehr obiger Gedanke bei ihm in Vergessenheit geraten war [90]).

Die ganze Grösse der Schwierigkeit, in die sich Kant hier setzt, zeigt sich erst, als er sich anschickt, die Einwirkung des der Vernunft entsprungenen Sittengesetzes auf das sinnlich bedingte Ich zu erklären. Hier wird es ihm sehr schwer, nachdem er vorher in der Begründung des Sittengesetzes alle Brücken zwischen der Vernunft und der Sinnlichkeit abgebrochen hat, wieder eine Verbindung anzuknüpfen. Als der vermittelnde Begriff erscheint hier die Achtung, wobei sich aber so recht die

---

89) Ebenda II, 28.

90) cf. Hegler, a. a. O. 113ff.

Verlegenheit zeigt, die unser Philosoph sich selbst bereitet hat. Einerseits soll sie ein Gefühl sein, andrerseits soll sie kein Gefühl sein. Kant fühlt das Unbehagliche der Lage selber, und es gelingt ihm auch nicht, hier lichtvolle Klarheit zu schaffen.

6. Wir sehen, dass es ganz in der Konsequenz der Kant'schen Ausführungen liegt, wenn man die empirische Persönlichkeit als Grundlage der moralischen und als Mittel zu ihrer Verwirklichung bezeichnet. Ferner, dass der einzig mögliche Weg zur Beseitigung des Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit, ohne von Kant abzuweichen, nur in der Zurückführung beider auf die transcendentale Apperception liegen kann. Fichte schlug beide Wege ein mit dem vollen Bewusstsein nur im Sinne der Transcendentalphilosophie weiter zu bauen.

Er stellt sich wie auch Kant die Frage nach dem Grund aller Erfahrung. Aber Kant bleibt bei dem a priori stehen, während Fichte auch dessen Grundlage zu erforschen sucht. Er geht von der Thatsache aus, dass im Bewusstsein sich Vorstellungen finden von zweierlei Art, solche, „die von dem Gefühl der Notwendigkeit begleitet sind“ [91]) und willkürliche. „Welches ist nun der Grund“, so fragt er sich, „des Systems dieser Vorstellungen und dieses Gefühls der Notwendigkeit selbst?“ oder „wie kommen wir dazu, dem das doch subjektiv ist, objektive Notwendigkeit beizumessen, oder ein Sein anzunehmen?“ [92]). Objektives Sein gibt es nur für ein Subjekt, sein Grund kann also nur im Subjekt liegen. Da aber Grund des Seins nicht wieder ein Sein sein kann, so bleibt in dem Subjekt, welches rein von aller Vorstellung des Seins ist, nichts mehr übrig als ein Handeln, das sich nur auf sich selbst beziehen kann und in sich selbst zurückgeht, sich selbst anschaut. Diese „intellektuelle Anschauung“ bezeichnet Fichte als das Selbstbewusstsein, das Ich, das reine Ich.

Sie ist genau dasselbe, was Kant mit transcendentaler Apperception bezeichnet. Kant nennt diese einen Actus der Spontaneität, der alles Denken und Vorstellen erst möglich macht, Fichte ein Handeln, eine Thathandlung des reinen Ich, das lediglich durch sich

[91]) Fichte, Werke. Berlin 1845, Bd. I, 423.
[92]) a. a. O. 456.

selbst absolut bestimmt ist“, durch die das reine Ich sich seiner erst bewusst wird. Die intellektuelle Anschauung ist „die Quelle alles Lebens, ohne sie ist der Tod“[93]). Man sieht, wie hier Fichte ganz mit Kant sich berührt, nur klarer, bestimmter, schärfer ist seine „intellektuelle Anschauung“. Diese Thathandlung ist grundlos, ein Akt der Freiheit, sie ist Anfang und Ursache alles Seins und Handelns. Das Ich beschränkt sich selbst durch Setzung des Nicht-Ich, so entstehen die Vorstellungen, die Denkgesetze, die Kategorien, die Welt der Erfahrung, indem das Ich immer wieder über die gesetzte Schranke hinausgeht, denn sein Streben ist unendlich, es ist im Grunde praktisch. Um unendlich sein zu können, schafft sich das Ich immer neue Schranken, neue Widerstände seiner Thätigkeit; denn mit dem Aufhören der Widerstände würde auch seine Thätigkeit aufhören. So wird das theoretische Ich Mittel und Grundlage zur Bethätigung des praktischen Ich. Dieses ist nicht nur Grund, sondern auch Zweck des Strebens. So ist „der Begriff des Handelns, der nur durch diese intellektuelle Anschauung des selbstthätigen Ich möglich wird, der einzige, der beiden Welten, die für uns da sind, vereinigt, die sinnliche und die intelligible. Was meinem Handeln entgegensteht — etwas entgegensetzen muss ich ihm, denn ich bin unendlich — ist die sinnliche, was durch mein Handeln entstehen soll, ist die intelligible Welt“[94]). Ziel der Welt und alles Seins ist Realisierung des Sittlichen, des praktischen Ich, Grund das unendliche Streben des Ich, beginnend in dem Moment, wo der Mensch zum ersten Mal Ich denkt (man vergleiche hierzu Kant’s Einleitung in seine Anthropologie), Mittel die vom Ich erzeugte Welt der Vorstellung, die Erfahrung. Setzt man für das Ich einmal transcendentale und dann moralische Persönlichkeit, so hat man ganz die Gedanken Kant’s, nur eben in andrer Form und reicherer Ausführung. So ist Fichte der Fortsetzer der Gedanken Kant’s.

7. Dies ergibt sich auch noch in einem anderen Punkte. Die empirische Persönlichkeit, soferne sie zugleich transcendental ist (cf. I, 3), weist als Erscheinung (phaenomenon) hin auf ein Ding

---

93) a. a. O. 463.

94) a. a. O. 467.

an sich, auf die Persönlichkeit als Noumenon. Noumena bleiben der theoretischen Vernunft ihrem Wesen nach unbekannte Dinge, über die sie weiter nichts sagen kann, als dass sie dieselben denken muss. So bleibt auch das Noumenon der Persönlichkeit gänzlich unbekannt, da ihm in der Erfahrung kein entsprechender Gegenstand gegeben werden kann. Diese leere Stelle füllt die Lehre von der Freiheit aus. Das Noumenon der empirischen Persönlichkeit ist die moralische. Alles, was die theoretische Vernunft leisten konnte, war „den Gedanken von einer freihandelnden Ursache, wenn wir diese auf ein Wesen in der Sinnenwelt, sofern es andrerseits auch als Noumenon betrachtet wird, anwenden zu verteidigen“[95]. „Ich konnte aber diesen Gedanken nicht realisieren, d. i. nicht in Erkenntnis eines so handelnden Wesens, auch nur blos seiner Möglichkeit nach, verwandeln. Diesen leeren Platz füllt nun reine praktische Vernunft, durch ein bestimmtes Gesetz der Kausalität in einer intelligiblen Welt (durch Freiheit) nämlich das moralische Gesetz aus“[96]. So wird der Mensch als moralisches zur Kehrseite des empirischen Wesens, die moralische Person zum Ding an sich, denn der Mensch fühlt sich als Persönlichkeit, als einheitliches Wesen, „das als zur Sinnenwelt gehörig, sich gleich anderen wirksamen Ursachen, notwendig den Gesetzen der Kausalität unterworfen erkannt, im Praktischen, doch zugleich sich auf einer andern Seite, nämlich als Wesen an sich selbst, seines in einer intelligibeln Ordnung der Dinge bestimmbaren Seins bewusst ist“.

Das Ding an sich der empirischen Persönlichkeit liegt somit in ihrem Berufensein zum Sittlichen. In der Erscheinung äussert sich dies darin, dass das Sittengesetz dem Phänomenon, der nach aussen gewandten Seite der moralischen Persönlichkeit die Norm für Bestimmung und Beurteilung ihrer Handlungen vorschreibt. So bestimmt schon in der Erscheinung des Noumenon das Verhalten des Phänomenon. Die praktische Vernunft erlangt das Primat über die theoretische. Nicht die phänomenale Seite ist Bestimmung des Menschen, sondern Ziel und Endzweck ist Erziehung zur Persönlichkeit. Erst mit dem aufgehenden Bewusst-

[95]) Rosenkranz, VIII, 164.

[96]) a. a. O. 165f.

sein der Freiheit wird der Mensch seiner wahren Bestimmung gewiss. Auch diese Ideen von der moralischen Persönlichkeit als dem Ding an sich und dem Primat der praktischen Vernunft hat Fichte mit ganzer Energie zu den seinen gemacht und in seiner Weise behandelt und umgebildet. Das Faktum der intellektuellen Anschauung zu erklären „geschieht lediglich durch Aufweisung des Sittengesetzes in uns, in welchem das Ich als etwas über alle ursprüngliche Modifikation durch dasselbe Erhabenes vorgestellt, in welchem ihm ein absolutes, nur in ihm und schlechthin in nichts anderem begründetes Handeln angemutet und es sonach als ein absolut Thätiges charakterisiert wird. In dem Bewusstsein dieses Gesetzes ist die Anschauung der Selbstthätigkeit in der Freiheit begründet. „Ich habe das Leben in mir selbst und nehme es aus mir selbst“ [97]). Das Ding an sich, das ursprüngliche, selbstthätige Ich erweist sich wirksam und als thatsächlich bestehend in dem Sittengesetz, welches Freiheit und Selbstthätigkeit realisiert, welches selbst das einzig wahre Leben ist.

8. Mit dem Satz von der moralischen Persönlichkeit als dem Ding an sich, ist aber ein Satz durchbrochen, der in der Kritik der reinen Vernunft als unumstösslich galt und auch in der Transscendentalphilosophie gelten muss, nämlich der von der Unerkennbarkeit des „Ding-an-sich“. Dasselbe ist schlechterdings unerkennbar. Auch der intelligible Charakter erhält keinerlei näher bestimmende Erläuterung. Anders verhält es sich in der Kritik der praktischen Vernunft. Mit der Aufstellung des Sittengesetzes, der die Idee der Freiheit folgt, mit der Einführung der moralischen Persönlichkeit als autonomem Wesen, ist der Satz von der Unerkennbarkeit das Ding-an-sich umgestossen. Dies muss Kant zugeben, wenn auch unter mancherlei Drehungen und Wendungen. Es genügt, die bezeichnendsten Stellen aus der Kritik der praktischen Vernunft hierher zu setzen. „Ueber Erfahrungsgegenstände hinaus, also von Dingen als Noumenon wurde der spekulativen Vernunft alles Positive einer Erkenntnis mit völligem Rechte abgesprochen. Dagegen gibt das moralische Gesetz . . . ein schlechter-

---

97) Fichte, a. a. O. 466.

dings aus allen Datis der Sinnenwelt . . . unerklärliches Faktum an die Hand, das auf reine Verstandeswelt Anzeige gibt, ja diese sogar positiv bestimmt, und uns etwas von ihr, nämlich ein Gesetz erkennen lässt"[98]), „das den Menschen nicht blos als zu einer reinen Verstandeswelt gehörig . . . gedacht (wie es nach der Kritik der reinen Vernunft geschehen konnte), sondern ihn auch in Ansehung seiner Kausalität bestimmt, also unser Erkenntnis über die Grenzen des letzteren erweitert, welche Anmassung doch die Kritik der reinen Vernunft in aller Spekulation für nichtig erklärte"[99]). Somit ist nicht nur „die objektive Realität eines reinen Verstandesbegriffes" im Felde des Uebersinnlichen nachgewiesen, sondern auch sein Wesen „selbst in Absicht auf Noumenen hinreichend bestimmt".

9. Es erübrigt noch einen anderweitigen Punkt zu besprechen, der bei Kant nicht ganz klar zum Ausdruck kommt. Die völlige „Angemessenheit des Willens mit dem Sittengesetze", die Heiligkeit der Persönlichkeit, ist eine unabweissliche Forderung der Vernunft. Sie kann nur erreicht werden in einem unendlichen Progressus der allmählichen Vervollkommnung des Willens in der Realisierung des Sittengesetzes, da die kurze Zeit des endlichen Daseins nicht hinreicht, völlig Herr der Sinnlichkeit zu werden. Kant sucht diesen Progressus einerseits in einem jenseitigen Leben der einzelnen Persönlichkeit, andrerseits in einem stetigen Fortschritt der Menschheit. Beides nebeneinander dürfte überflüssig sein. Man könnte sagen: Wozu einen Fortschritt des Menschengeschlechts zur Verwirklichung des sittlichen, wenn diese in einer Fortdauer der Persönlichkeit gewährleistet wird? Allerdings schliesst das eine das Andre nicht aus. Ist die Unsterblichkeit der Persönlichkeit gewiss, so ist der allgemeine Fortschritt eine tröstliche Ermunterung für Gesetzgeber und Erzieher, alle Kraft einzusetzen, die Menschheit dieser Vollkommenheit immer näher zu führen. Aber in sonstiger Beziehung bleibt dieser Gedanke für die einzelne Persönlichkeit belanglos, wie sie auch wegfallen könnte,

---

[98]) Rosenkranz, VIII, 157.
[99]) Ebenda VIII, 166.

unbeschadet des ersteren Gedankens. Anders aber steht es, wenn man die Frage umkehrt: wozu eine Unsterblichkeit der Seele, wenn die Heiligkeit schon im Diesseits einstens erreicht wird? Wird dann erstere nicht überflüssig?

Aber dieser Schluss und damit der Verlust des Gedankens der Unsterblichkeit wäre für die Persönlichkeit bedenklich. Zwei ernste, zum Nachdenken auffordernde Folgen bezeichnet Kant selbst, die in Ermangelung dieses Postutals eintreten müssten, „entweder würde das moralische Gesetz von seiner Heiligkeit gänzlich abgewürdigt, indem man sich es als nachsichtig (indulgent) und so unsrer Behaglichkeit angemessen, verkünstelt“ [100]). Der Mensch würde ohne Aussicht, für seine Person jemals das Ziel erreichen zu können, den Mut verlieren, die strengen, unnachsichtlichen Forderungen des Sittengesetzes zu erfüllen, und die erhabene Strenge desselben zu mildern versuchen, und so es zu sich in die gemeine Wirklichkeit herabziehen. Der Gedanke des allgemeinen Fortschritts könnte keinen hinlänglichen Ersatz bieten, da er zu schwach ist, um die Spannkraft der sittlichen Energie auf gleicher Höhe zu erhalten. Das sittliche Streben des einzelnen wäre angesichts der Erfahrung von der Art der Menschen fast ziellos, der Gedanke, dass Vollkommenheit des Einzelnen doch nie erreichbar sei, gerade zu lähmend und niederschmetternd. Andrerseits würde das Sittengesetz verlieren, da man „seinen Beruf und zugleich Erwartung zu einer unerreichbaren Bestimmung, nämlich einen erhofften, völligen Erwerb der Heiligkeit des Willens, spannt“. Träumerische Naturen könnten leicht dazu verleitet werden, das Unmögliche für sich zu erhoffen und zu erstreben durch träumende Schwärmerei, die das sittliche Erkennen verdunkelt und trübt, und so einen strengen, nur dem Vernunftgebot gehorchenden sittlichen Streben nur hinderlich ist.

So ist dann einerseits die Lehre vom Fortschritt des Menschengeschlechts neben der von der Unsterblichkeit der Persönlichkeit von keiner grossen Bedeutung, da sie nicht imstande ist, das moralische Problem zu lösen, vielmehr dasselbe nur noch schwieriger

---

100) Ebenda VIII, 262.

macht. Andrerseits tritt dieser Gedanke bei Kant thatsächlich nur vereinzelt auf. Er selbst glaubte mit Begeisterung an den Fortschritt des Menschengeschlechts. Doch ist dieser Gedanke kein Dogma bei ihm, nicht einmal ein Postulat, er tritt vielmehr nur gelegentlich auf. In dem Eingang des ersten Stückes der „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ nennt er sogar diesen Glauben „eine heroische Meinung, die allein und vornehmlich in unsern Zeiten unter Philosophen und Pädagogen Platz gefunden hat“ . . . „eine gutmüthige Voraussetzung der Moralisten von Seneka bis Rousseau“ . . . gegen die „die Geschichte aller Zeiten gar zu mächtig spricht“[101]).

Damit aber gewinnt das Postulat der Unsterblichkeit seine ganze, volle Bedeutung und Kraft wieder.

10. Der Begriff der Persönlichkeit ist, wie wir sehen, der Centralbegriff der Kant'schen Ethik, nach dem hin alles gravitiert. Es ist Kant besonders lieb und wichtig geworden. In den praktisch-ethischen Schriften hat er den kategorischen Imperativ verdrängt und dessen Stelle eingenommen. Aus ihm „dem Vernunftwesen der Idee der Menschheit, der Idee der Menschheit als Zweck an sich“, leitet er die verschiedensten Tugenden und Pflichten ab, wozu es für ihn gerade um dieser unbestimmten Allgemeinheit besonders geeignet schien. Es ist ein über allem Irdischen in unnahbarer Erhabenheit schwebendes Ideal. Schön, mächtig, herbe wie eine Juno Ludovisi. In der gänzlichen Loslösung dieses Ideals von allem Empirischen, in der scharfen Trennung von Sinnlichkeit und Vernunft ist diese abstrakte Isolierung begründet. Darin beruht gerade die Schönheit, die Macht und Stärke, aber auch die Schwäche des Ideals[102]).

---

[101]) Kant, Kehrbach S. 18.

[102]) cf. auch das mir erst nachträgliche Urteil Höffdings in seiner Geschichte der neueren Philosophie Leipzig 1896 über den Begriff der Persönlichkeit bei Kant: „Von dem Gekünstelten der Ableitung abgesehen, hat Kant ein grosses und bedeutungsvolles Prinzip ausgesprochen. Es ist das Prinzip der Persönlichkeit in seiner edelsten Form, ein Gedanke, welcher leben wird, wenn Kants unvollkommene und naturwidrige Begründung längst vergessen sein wird, ein Gedanke von grossem, ethischen Werte, sowohl dem Autoritätsprinzip gegenüber, wenn dieses etwas mehr sein will, als ein erziehendes

Wir sehen oben schon, wie schwer es Kant wurde eine Brücke zu finden zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, um den Begriff der Persönlichkeit, das Sittengesetz auch für und auf die Erfahrung anwendbar zu machen. Es gelang ihm das nur mit Mühe und unvollkommen. Aber noch ein andrer Nachteil fliesst aus dieser abstrakten Fassung des Sittengesetzes und des Begriffes der Persönlichkeit. Er soll als Regel und Maxime, als kategorischer Imperativ alles Handeln normieren. Aber in wie vielen Fällen wird er versagen und im Ungewissen lassen, gerade um seiner Unbestimmtheit und Abstraktheit willen? Es ist ein Schema, abstrakt und so fern allem Conkreten, so allgemein und unbestimmt, dass es manchmal nicht leicht sein wird für einen bestimmten Fall eine bestimmte Norm des Verhaltens herauszulesen.

Ist es ganz richtig ein Sittengesetz, ein Ideal der Persönlichkeit, das für individuelle Menschen Geltung haben soll, ganz ohne Rücksicht auf psychologische, anthropologische, nationale Thatsachen zu gestalten? Sind die Menschen so weit, dass ein ganz allgemein gehaltenes, für alle „vernünftige Wesen überhaupt" zugeschnittenes Sittengesetz genügen könnte?

Prinzip, als auch gegenüber der Lehre von dem äusseren Nutzen und Glücke, die sich mit den Schalen begnügt und den Kern vergisst" (2. Band S. 93f.).

V.

Die Polemik des Simplicios (Corollarium p. 601—645 des Commentars ed. Diels) gegen Aristoteles' Physik Δ 1—5 über den Raum.

Dargestellt von

Prof. **Zahlfleisch** in Graz.

Dass es einen Raum giebt (εἰ ἔστι 208 a 29) folgert Ar. 1) daraus, dass die Dinge (das Seiende) nach allgemeiner Anschauung irgendwo, d. h. in einem Raume, sich befinden, während das nicht Seiende nirgends existiert. Auch 2) aus der Bewegung wird dies geschlossen, insofern die vorzüglichste Bewegung die φορά ist und diese nur im Raume vor sich geht.

Das Wesen (τί ἐστιν) des Raumes zu bestimmen, hat seine Schwierigkeit, 1) weil dessen Merkmale (τὰ ὑπάρχοντα) nicht in jeder Beziehung zum selben Resultate gelangen lassen, wenn man aus ihnen das Wesen des Raumes bestimmen wollte (a 33f. mit Simpl. 522,33ff., welcher dies weiter dahin ausführt, dass man je nach der Eigenschaft des Raumes als περιεκτικόν, δεκτικόν, und als ὁ αὐτὸς τόπος ἄλλοτε ἄλλου δεκτικόν 523, 3—11 zu einer anderen Definition gelangt). 2) Die Vorgänger des Ar. haben über den R. nichts überliefert.

Und an diese Thatsache, dass bisher über den R. noch nichts geschrieben wurde, schliesst Ar., unter Betrachtung des „dass" von einer anderen Seite her als zu Anfang, die Beobachtung, dass man aus jenem Umstande der Nichtbehandlung der Vorgänge noch

nicht schliessen dürfe, dass es einen Raum gar nicht gebe. Denn in Wahrheit gibt es einen Raum, 1) weil man findet, wie da, wo zuerst Wasser war, später Luft vorhanden ist (208b 2f.); und da man diese Begrenzung von dem Begrenzten, nämlich von Wasser und Luft, wohl zu unterscheiden vermag, so muss der Raum als etwas Selbständiges existieren (—b8). 2) Die Bewegungen der körperlichen Elemente, des Feuers, der Erde u. s. w. nach auf- und abwärts beweisen nicht nur, dass der R. existiert, sondern auch dass er eine gewisse δύναμις besitzt (—b 25). 3) Durch die Existenz des Leeren wird die des R. bestätigt (—b 27).

Nachdem bewiesen ist, dass es wirklich einen Raum gibt, zeigt Ar., dass die Thatsache Schwierigkeiten im Gefolge habe bezüglich der Bestimmung seines Wesens 209a 2—4. Simpl. 527 fin. sq. meint, dass unter den hier über die Existenz des Raumes gemachten Voraussetzungen demselben eine ähnliche Bedeutung beigemessen werden kann, wie dem Unendlichen, dass der Raum nämlich als Leeres erscheint und damit das Merkmal einer blossen Eigenschaft erhalte. Simpl. 528 fin. sq. sagt auch, dass Ar. hier nicht, wie bei der Darlegung vom Unendlichen, so vorgehe, das er über das „dass“ genauere Untersuchungen anstellt, sondern dass er hier, ohne dies zu thun, sofort über das Wesen des R. zu sprechen beginne.

Die Schwierigkeiten, welche entstehen, wenn man den Raum als Körper betrachtet (—209a 7) oder als blossen Platz (wobei 209a 18, wie Simpl. 532, 12—17 richtig hervorhebt, so zu verstehen ist, dass das bloss Vorstellbare, also dass rein Geistige, keine Grösse besitzt, was klar mit den Lehren zusammenhängt, welche Ar. in Metaph. M 3 von der Mathematik gegeben, die nach ihm mit den wirklichen Dingen verbunden sein muss, also nicht ein νοητόν sein kann) —a 18, ferner wenn man auf den Raum die 4 Ursachen anwendet, von denen keine auf ihn passt —a 22, und wenn man frägt, wo der Raum ist —a 26, und endlich die Thatsache, dass der Raum mit dem Wachsen der darin enthaltenen Dinge zugleich wächst, so dass man den Raum einerseits als etwas Körperliches, andererseits als etwas Unkörperliches gelten lassen müsste —a 29, führen den Ar. darauf a 29f. noch einmal zu be-

tonen, dass sowohl das Wesen, als auch die Existenz des R. in Frage gestellt sei. Der Raum gilt in Rücksicht auf die blosse Umgrenzung als die Form desjenigen Körpers, dessen Raum man angibt (—b 209 b 6), in Rücksicht auf das von der Form Umschlossene als Materie. Denn wenn man die Grenze und die πάθη (Farbe, Gewicht, Härte u. dgl.) der Kugel weglässt, dann bleibt nur die ὕλη übrig (—b 17). Doch kann der Raum keines von beiden sein; denn der Raum ist von beiden, insofern sie die Sache ausmachen, ablösbar. Und insofern der Raum selbständig besteht, ist er von der Form verschieden, weil die Form nicht etwas Selbständiges, sondern mit dem Dinge zugleich gegeben ist —b 31, insofern aber der Raum als ἀγγεῖον gefasst werden muss (b 28 f.), insofern ist er von der Materie verschieden —b 32. Und mit der durch das Letztere bezeichneten Frage hängt es zusammen, was Ar. in der Metaph. untersucht, ob die Ideen nicht im Raume sind, da der Raum als etwas Materielles betrachtet werden könnte —210 a 2.

Wenn eine Bewegung stattfindet, dann kann das Ende derselben nicht ὕλη oder εἶδος sein. Denn die Bewegung ist etwas bloss Eigenschaftliches, wie ja Ar. in dem Abschnitte darüber und in Metaph. K gezeigt hat. Wenn nun der Raum beziehungsweise das Oben und Unten, Materie oder Form wäre, dann müsste eben obige Annahme von der Bewegung in eine ὕλη oder in ein εἶδος gelten, während diese Annahme bereits zurückgewiesen wurde (vgl. Simpl. p. 547) —210 a 5 und der Raum kann nicht in sich selbst sein, was der Fall wäre, wenn der Raum mit Materie oder Form identisch ist —a 9. Und wenn Wasser vergeht, indem es Luft geworden, wäre der Raum dahin, falls er Materie oder Form ist, weil bei verschiedener Materie auch verschiedener Raum anzunehmen wäre (—a 11).

Nach Erörterung des „dass" und der Schwierigkeiten über die Wesenheiten des R. (210 a 11—13) geht nun Ar. über zur Aufstellung der verschiedenen Möglichkeiten, in welchen man von dem Enthaltensein eines Dinges in einem Raume spricht. 1) Der Theil ist im Ganzen enthalten —a 16. 2) Das Ganze im Theil, insofern man kein Ganzes ohne die Theile denken

kann (so wäre also die Getreidemenge in den Körnern enthalten, durch welche erstere gebildet ist) — a 17. 3) Die Art in der Gattung — a 18. 4) Die Gattung in der Art (analog 2), mit Rücksicht auf die logische Zerlegung der Art in Merkmale, von denen eines die Gattung ist (vgl. Simpl. 552, 2) — a 20. 5) Das εἶδος in der Materie, wie die Gesundheit im Warmen und Kalten (weil durch die richtige Mischung der beiden letzten die Gesundheit zustande kommt) — a 21. 6) Wie im König oder überhaupt in einem Einflussreichen die von ihm beeinflussten Angelegenheiten — 22. 7) Wie in dem Endziele die darauf hinweisenden Dinge — 23. 8) Das in einem Gefässe oder Raume Enthaltensein — a 24.

Das Weisse ist in sich enthalten, weil es das Ganze ist, dann, wenn man unter „weiss" die weisse Fläche versteht. Das ist das ἐν ᾧ und ἐν τούτῳ zugleich, ebenso wie wenn vom Weine gesagt wird, dass er im Kruge ist, denn dann ist dies τὸ ἐν τούτῳ, wobei der Krug τὸ ἐν ᾧ ist. Man hätte also eine doppelte Eintheilung, die des Gefässes, in welchem etwas ist und was darin ist (τὸ ἐν ᾧ und τὸ ἐν τούτῳ) und ausserdem das Insichenthaltensein καθ αὑτό, wenn, wie mit „weiss", nichts Anderes gemeint ist als eben z. B. weiss = weisse Fläche, und das Insichenthaltensein, wenn man καθ' ἕτερον immer noch von dem Gegenstande, der irgendwo, aber auch in sich, enthalten sein soll, das Gefäss voraussetzt, in welchem er ebenso enthalten ist, wie er in sich (der Wein als solcher im Weine) enthalten erscheint. Doch ist beides nur das Nämliche von verschiedenem Standpunkte. Denn wenn man vom Weine sagt, dass er in sich enthalten ist, dann ist dieses Enthaltensein das wirkliche (καθ' αὑτό), d. h. dasjenige, bei welchem man auch ein Gefäss voraussetzt, in welchem der Wein enthalten ist. Dabei gilt das wirkliche Gefäss als Wein, ebenso wie wenn weiss Fläche und Fläche weiss ist. Das tritt aber mit der Wirklichkeit in Widerspruch, weil man nie von einer Sache sagt, dass sie in sich selbst enthalten sei, sondern immer ein Gefäss oder einen Raum voraussetzt, in dem sie sich befindet. Das gilt für den Fall καθ' αὑτό enthalten sein, für den Fall καθ' ἕτερον oder κ. συμβεβηκός Enthaltensein gilt aber (210b 18ff.), dass man nicht das wirkliche Verhältniss von Enthaltensein voraussetzt, sondern dasjenige, wo

nicht von einem Gefässe die Rede ist, in welchem das Ding enthalten wäre, z. B. der Wein im Weine (weil man gewöhnlich nicht sagt, dass ein Ding in sich ist, sondern nur in einem Gefässe) abgesehen davon, dass dies nicht möglich insofern als man nie von einem Dinge sagt, dass es in sich selbst enthalten ist, weil man dadurch anzeigen wollte, dass 2 Dinge in demselben Raume sind (b 18f.).

Ein Ding ist demnach nicht in sich enthalten, ausser in uneigentlichem Sinne als ἕξις oder πάθος. Wenn ferner das Gefäss, der Raum, nichts von dem ist, was in ihm enthalten ist, und wenn das was enthalten ist, die Sache, beziehungsweise Form und Materie, ist, dann kann man den Raum jedenfalls nicht mit diesen letzten beiden identificiren.

Damit erledigt Ar. eine früher von ihm aufgeworfene Frage, allerdings so, dass man ihm den Vorwurf der Dialektik nicht ersparen kann.

— — — — — — — — — —

Simpl. 601, 7f. bezieht sich auf 212b 25.
„ 27f. „ „ „ „ 22.

Simpl. bemerkt vor allem p. 601f., dass Ar. sich widerspreche. Denn wenn Ar., meint Simpl., hier 212a 31 hervorhebe, dass der Himmel (vgl. 212b 8. 22) nicht im Raume sich befindet, dann gäbe das insofern eine Zweideutigkeit, als ja 260a 26 auch die Kreisbewegung, daher auch die Bewegung der Gestirne und mithin des Fixstern- und Planetenhimmels einen Raum voraussetzt. Alexander, sagt Simpl. 602, 31—35, meint zwar, die Kreisbewegung sei keine Ortsbewegung, also dass Ar. in der That Recht behielte, wenn er dem Himmel als blossen περιέχον die Eigenschaft der „Topität" abspricht. Und zwar begründet dies Alexander mit der Bemerkung, dass die Kreisbewegung nicht im Raume vor sich gehe, sondern nur einen Raum einschliesse, indem dabei von Alex. nach der Auffassung des Simpl. vorausgesetzt wäre, dass die Kreisbewegung insofern keine Bewegung ist, als ein Fortschreiten nicht stattfindet. Simpl. 603 in. wendet aber dagegen ein, dass wenn die Kreisbewegung als Bewegung betrachtet wird, wie ja auch Alex. zugestehe, welcher der Kreisbewegung bloss die Oertlichkeit

abspricht, man fragen müsse, zu welcher Art von Bewegung eigentlich die Kreisbewegung dann gehöre. Eine unräumliche Kreisbewegung könne man sich weder κατ' οὐσίαν, noch κ. ποσόν oder κ. ποιόν denken, was der Ausdruck für die Absurdität der Alexanderschen Annahme ist.

Dagegen müsse, meint Simpl. 603, 6—8, immer wieder auf den bereits hervorgehobenen Widerspruch verwiesen werden, welcher aus des Ar. Darlegung 268b 17 sich ergebe, und welcher besagt, dass jede räumliche Bewegung, d. h. jede φορά, entweder eine auf der Geraden oder auf einem Kreise oder auf beiden vor sich gehende sei. Und ebenso theile Ar. diese Bewegung, die φορά, den Himmelskörpern zu 260b 19—30. Ebenso 261a 14—23. Nun meint Simpl. 603,22: Wie ist es möglich, dass Ar. 212b 8 sagt, dass der Himmel nicht im Raume sich befinde, während man anderweitig vom Himmel bei Ar. gehört hat, dass er sich bewege, wobei eben nicht Alles, was in einem Raum ist, auch schon sich bewegt, sondern Vieles auch ruht (Simpl. 603, 22—28)? Dabei hat Simpl. wohl die Platonische Ansicht im Auge, dass die Dinge, durch die Gottheit gehalten, in einer Ruhe sich befinden können, welche den Ar. daran hätte verhindern sollen, nur von dem Bewegten zu sprechen, welches in dem Raume sich befinde.

Ausserdem aber ist die Annahme des Eingeschlossenseins aller beweglichen Dinge in einem räumlichen Gefässe, des Steines in der Luft, der Luft in der selenischen Sphäre, dieser in einer anderen, u. s. f. darnach angethan, nie auf den wahren Raum zu stossen, weil man von dem Gegebenen immer wieder etwas wegnehmen kann, in welchem als nicht-räumlichem Gefässe die Dinge sich bewegen (Simpl. 603fin—604, 11).

Aber Ar. nimmt wirklich etwas Aehnliches an, wie Simpl. bekämpft, nämlich die relative Ruhe der Kreisbewegung. Das muss gegen Simpl. eingewendet werden.

Dabei ergeben sich noch für Simpl. Schwierigkeiten. Er bemerkt 604, 12—19: Wenn der Raum als etwas genommen wird, welches durch die Dinge hindurchgeht, die in ihm, dem Raume, sich befinden, dann kann man nicht mehr mit dem Axiom einverstanden sein, nach welchem der Raum als Grenze dieser Dinge be-

zeichnet wird. Wenn aber der Raum als das Umschliessende genommen werden sollte, dann müsste z. B. auch ein Kleid Raum sein, was unmöglich ist (Simpl. 604, 19—21). Darauf wäre allerdings zu erwidern, dass der Raum nur als ein Abstractum von Ar. aufgefasst wird.

Ausserdem müsste der Raum als das Umschliessende mit dem Umschlossenen entweder gleich gross oder grösser sein als dieses, wenn er nämlich das Ganze oder die Oberfläche des Dings umschliesst. Der Raum als die umschliessende Grenze wäre aber mit der Oberfläche des Dings von gleicher Ausdehnung, wobei die Schwierigkeit nach Simpl. 21—25 auftaucht, dass dann der Raum nicht das Ganze umschliesst, sondern bloss die Oberfläche (nicht auch das Innere). Dem wäre gegenüber zu halten, dass Simpl. da sehr sonderbare Begriffe über das Umschliessen zeigt. Denn mit dem Umschliessen ist gesagt, dass auch das Innere im Raume sich befindet. Simpl. meint aber weiter 25—28, dass auch die Oberfläche nicht als im Raume befindlich gelten kann, weil im Raume nur das καθ' αὑτό vom Raume abgelöste enthalten sei; und dies sind ja doch die wirklichen Dinge, während die Oberfläche nicht ein wirkliches Ding, sondern nur die Grenze des letzteren ist. Aber die Oberfläche ist doch nach Aristotelischen Begriffen nicht der Raum, wenn auch eine andere Form des Raumes.

Man kann auch, meint Simpl. 28—33, glauben, dass die Fläche jenes Ganze sei, welches vom Raume eingeschlossen wird. Aber die Fläche ist nur ein Theil des umschlossenen Dinges, antwortet Simpl., wie z. B., wenn Jemand mit dem Fusse ausschlägt, dies nur einen gewissen Körpertheil betrifft, so dass ebenso, wenn mit der Oberfläche etwas geschieht, z. B. wenn sie weiss wird, auch dies nur den Theil eines Dings betrifft, den wir eben Oberfläche nennen. Auch hier wäre dem Simpl. dasselbe einzuwenden, wie im vorigen Punkte.

Simpl. beruft sich ferner 33f. auf Ar. 211a 27, wo es heisst, dass der Raum identisch sei mit dem im Raume Befindlichen. Darauf erwidert Simpl. 34f., dass es nicht möglich sei, die Oberfläche, welche nach dem obigen Postulate mit dem Raume identisch sein soll, wirklich so zu nehmen. Denn auf diese Weise, meint

Simpl. 35f., müsste auch Linie und Fläche, Punkt mit Fläche und sohin auch Punkt mit Körper identisch sein, was unmöglich ist. Simpl. setzt dabei die allgemeine Bedeutung des Raumes voraus, nach welcher als Raum allerdings Punkt und Fläche ebenso wie Linie und Körper gilt. Und er sagt deshalb 36—605,5, dass man im Raume wohl nur solche Dinge gelten lassen könne, welche an sich beweglich sind, nicht aber Dinge, welche, wie die Fläche, keine eigene Beweglichkeit besitzen. Man käme, meint er, darauf hinaus, den Raum, anstatt ihn als das Umschliessende zu bezeichnen, als ein Durchdringendes anzusehen. Aber Simpl. hat übersehen, dass Ar. vom Raume im allgemeinen und nicht von besonderen Theilen desselben, wie Punkt, Linie, Fläche spricht.

Simpl. 605,6—24 weist ferner auf die Aristotelische Annahme hin, nach welcher die Erde das Unterste bildet, darauf das Wasser, die Luft, das Feuer (Ar. 212b 62). Darnach wäre, die Anschauung des Raumes vorausgesetzt, nach welcher derselbe ein Oben und Unten besitzt, welche auch eine Mitte einschliessen, die Erde nicht mehr im Mittelpunkte des Weltalls, wie Ar. 212a 26 sagt, sondern zu unterst und somit das Centrum nicht in der Mitte. Wollte man aber wirklich die Erde als Centrum des Raumes gelten lassen, dann wüsste man die Definition von Centrum nicht zu geben. Denn Centrum wäre dann weder Raum, weil der letztere mit dem im Raume Befindlichen identisch ist (Ar. 211a 27f.), noch etwas im Raume Befindliches, wenn dasselbe Fläche hat und etwas phoretisch Bewegliches ist.

Auch müsste, meint Simpl. 605,24—26 aus Ar. 5 Definition des Raumes folgen, dass die Hohlkugel bis zum Himmelsgewölbe Raum ist, während nicht das Hohle, sondern das κυρτόν Gewähr bietet, die Grenzen des Raumes zu erhalten, welche durch die vom Centrum aus gezogenen Radien bestimmt werden.

Und wenn man den Raum als Hohlkugel nimmt, dann wäre er Gefäss, von dem Ar. annimmt, dass es wegen der Möglichkeit sich zu bewegen, nicht der unbewegliche Raum sein kann (26—35).

Die letzterwähnten drei, von Simpl. angeführten Momente sind wegen Abstraction unhaltbar.

Als letztes Argument, das Ar. zum Behufe der Stützung seines Raumbegriffs anwendet, gilt dem Simpl. (606,1ff.) die Annahme, dass die Körper in dem ihnen zugewiesenen Raume verbleiben, entweder oben oder unten. Vgl. Ar. 212b 33ff. Und nun bewegt sich die Erde nach unten, befindet sich aber auch im Centrum, ersteres thut sie mit Rücksicht auf die Bewegung von Steinen, Erdschollen, letzteres gilt wegen deren Stellung zur Erde in der Mitte des Weltalls. Jedenfalls stehen beide Annahmen im Widerspruch; denn wenn die Erde unten, d. h. an der unteren Grenze des Alls sich befindet, dann ist sie nicht in der Mitte, und wenn sie sich in der Mitte befindet, dann ist sie nicht unten (606,1—8 sammt weiterer Ausführung bis 16).

Ein anderer Widerspruch entsteht rücksichtlich der Stellung der Elemente Erde, Wasser, Luft gegeneinander. Es sollte nämlich das Wasser der Luft entgegen sich ausbreiten, ein Fall, in welchem die Möglichkeit gegeben wäre, dass trotz der entgegenstehenden Schwierigkeiten das Wasser von der Luft zunichts gemacht wird, wenn nämlich der kleinere Theil Wasser von einer grösseren Menge Luft übervortheilt wird (vgl. π. οὐρανοῦ 204b 14ff.). Und nun kommt es darauf an, dass man diese Elemente mit einander in Beziehung bringt, wobei andererseits die Thatsache gegeben ist, dass das Wasser auch um die Erde sich ansetzt, so dass es von der Luft sich entfernt.

Simpl. hat mit diesen Einwendungen offenbar wieder zeigen wollen (606,16—23), dass die Elemente nicht fixe Stellungen haben können, wie Ar. vorausgesetzt habe.

Daneben ergibt sich die Thatsache, dass bei dem Bestimmtsein der Räumlichkeit für die Elemente ein Herauskommen aus denselben unmöglich wäre, so dass z. B. das Wasser oder die Scholle in der Luft bewegt werden könnte. Ar. hat nun aber gegen diese von Simpl. (606,24—27) aufgestellte Meinung dargethan, dass die Grenzen, unter welchen wir uns den Raum vorzustellen haben, derartige sind, dass sie bald von diesem, bald von jenem Elemente (unbeschadet der physikalischen Uebereinanderstellung der Elemente) ausgefüllt werden.

Ferner hätte man τόποι ἀνομοιομερεῖς zu unterscheiden (606,

27-32), sowie auch Ar.'s Argument, dass der Raum unbewegliches πέρας sei, widerlegt werden könne (—607,a).

Wenn es wahr wäre, dass die unbewegliche Grenze des Himmelsraumes als τόπος gilt, dann müsste der Himmel unbeweglich sein (607,2—9). Ferner ist die über der Erde befindliche Luft zu beweglich, als dass sie einen bestimmten Platz im Raume einnähme, ebenso wie man überhaupt diese Beweglichkeit der Elemente als einen Grund für die Unhaltbarkeit der Aristotelischen Raumtheorie insofern gelten lassen müsse, weil durch die letztere nicht Bewegung, sondern Ruhe vorausgesetzt ist, abgesehen davon, dass die Trennung der Elemente von einander keine Gewähr mehr bietet, das Ganze der Dinge festzuhalten (—607,24).

Der Raum ist aber nicht nur eine περικάλυψις, sondern auch eine ὑποδοχὴ τοῦ ὅλου (—608,5). — Simpl. polemisirt ferner gegen Ar., dass der letztere den Raum als unbeweglich angesehen, wobei er zugleich das πέρας als Merkmal desselben anerkannte. Aber, meint Simpl., wenn man den Raum als Ganzes und als Theil zugleich ansieht, dann ergibt sich die Doppelseitigkeit des περικαλυπτικόν und χωρητικόν (—608,22).

Wenn man das Umschliessende als ein Zusammenhängendes nimmt, dann ist der Raum nicht mit jenem zu verwechseln, weil man nicht sagen kann, dass etwas darin ist, sondern weil nur ein Theil im Ganzen ist. Und wenn das Umschliessende nicht zusammenhängt, dann sind die Dinge in ihm so, dass von einem Raume in den anderen übergegangen werden kann. Daher muss man sich mit der einzig möglichen, noch übrig bleibenden Thatsache begnügen, dass das nach Veränderung und Bewegung Wechselnde einen Raum besitze, den es berührt, was nach der früher angegebenen Ansicht des Simpl., dass jeder Raum auch einen Körper habe, nicht angeht, so dass nur übrig bleibt, dass der Raum dasjenige ist, nach welchem man den Körper richtet, indem nur durch den Bestand des Körpers der Raum seine Bestimmung erhält. Und so kann man, weil die Körper nicht in der Hohlkugel des Weltenraumes, sondern etwa in der gradlinigen Richtung sich bewegen, nicht die erstere, sondern nur die letztere zum Ausgangspunkt der Bestimmung des Raumes machen (—609, 33).

Simpl. macht ferner dem Ar. den Vorwurf, dass seine Eintheilung Materie, Form, διάστημα und πέρας eine zu weite ist; denn es fänden sich noch andere Zwischenglieder, wie τὸ ὅλον ἐν ᾧ τὰ μέρη, τὰ μέρη ἐν οἷς τὸ ὅλον, γένος, χρόνος (609,34—610,20). Simpl. bemerkt nun 610,23ff., dass die verschiedenen Meinungen über den Raum, wobei er sich, ähnlich wie Ar. in seiner Kritik der Ideenlehre Platons, auch unter diese Leute mit einmengt (ἄλλοι πρὸς ἄλλην περιπεπτώκαμεν 610, 25. 27), namentlich darin einen lapsus aufweisen, dass man das Ganze der Körper wohl als Raum betrachtet, aber nicht ihre Theile. Nun hat aber Ar. 211a fin. sq. darüber keinen Zweifel übrig gelassen, dass auch die Theile der Körper Raum bezeichnen. Andererseits glaubt Simpl. 610,29 f. darin eine Schwierigkeit zu finden, dass Ar. die Dinge im Himmelsraume sein lasse, während er den Himmel selbst nirgends mehr sein lässt. (Aber Ar. spricht nur deshalb so, weil der Himmel ihm das Oberste ist, dasjenige, was als göttlich sich nirgends mehr befinden kann, weil es höchster Selbstzweck ist. Das ergibt sich aus Physik Θ, Metaph Λ, und aus π. οὐρανοῦ Α). Das führt nun Simpl. 610,30—611,1 weiter aus, indem er dazu bemerkt (611,1—3), dass es unmöglich sei, dass der Himmel in sich selbst sei, weil kein Körper ἐν ἑαυτῷ sei. Ganz richtig! Aber Ar. hat ja die Gottheit zur Grundlage gesetzt, welche selbst nach Ansicht der Platoniker jenes Wesen ist, durch das die Dinge endgültig bestimmt werden. Simpl. meint aber, dass jenes Missverständniss des Ar. daher komme, dass er nicht hätte den Himmel als Wesenheit in sich selbst enthalten sein lassen sollen, sondern dass er den Raum dabei besser hervorgehoben haben musste (οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν, ἀλλ' ὡς τὸν αὐτὸν τόπον κατέχων 611,6). Ar. spricht aber 212b 18f. gerade im Sinne des Simpl., zumal wenn man Anfg. des Cap. 5 vergleicht, und Simpl. sieht nur den Ausspruch des Ar. 212b 22, ohne auf dessen eigentliche Bedeutung Rücksicht zu nehmen. Vgl. 211a fin. sq.[1])

Hernach führt Simpl. 611,11ff. die Ansicht des Proklos vor, des Lykischen Philosophen, welcher mit Ar. von der Vier-

[1]) S. S. 10.

theilung der Aporien über den Raum ausgegangen, dabei aber nicht sich begnügt hat, das εἶδος, die ὕλη und das διάστημα mit Ar. zurückzuweisen und nur das πέρας gelten zu lassen, sondern gerade letzteres und die ersten beiden zu desavouiren und den Raum als διάστημα zu erklären versucht in dem Sinne eines Körpers, weil sonst die Dinge im Raume nicht der Veränderung fähig wären (dass diese Lehre beachtenswerth ist, muss uns nicht bloss unsere moderne, reale Anschauung über den Raum zeigen, sondern auch die eigenthümliche Stellung, in welcher Simpl. hiebei gegenüber Ar., den er bekämpft, und gegenüber Proklos, den Gegner des Ar., geräth). Nach Simpl. 611,27ff. sagt nämlich Proklos: „Jenes διάστημα ist entweder so beschaffen, dass ausser dem wirklichen kosmischen δ. ein δ. an sich, also ein ideales δ., existirt oder nicht. Wenn keines existirt, dann wäre die räumliche Bewegung eine Bewegung aus einem Nichts in ein Nichts, insofern bei jeder Bewegung ein wirkliches Etwas vorausgesetzt sein muss. Und wenn daher ein solches Etwas existirt, dann muss es entweder körperlich oder unkörperlich sein. Letzteres ist unstatthaft, weil der Raum mit dem im Raume Befindlichen gleich sein muss.

Denn dass Körper und Unkörperliches jemals gleich werden, geht nicht an[2]). Denn vom Gleichen kann man nur sagen, dass

---

[2]) Damit man die Aristotelische Meinung über den Raum erkenne, gelten folgende Punkte:

1. Der Raum ist von der Sache, die im Raume erscheint, zu trennen 211 a 1 f.
2. Der Raum besteht nur da, wo etwas Bewegliches vorhanden 211 a 13.
   a) Bewegung nach Wesen a 18.
   b) Bewegung nach Zufall
      α) an sich a 20 f.
      β) κατὰ συμβεβ. a 21—23.
3. In gewisser Beziehung ist der Raum und das in ihm enthaltene Ding identisch. a 27 f. Vgl. 212 a 29 f.
4. Die Bewegung der Dinge erfolgt beim zusammenhängenden Raume, in welchem mehrere Dinge sich befinden, so dass die Gesammtheit dieser Dinge, welche den ganzen Raum ausfüllen, μετ' ἐκείνου sc. τοῦ συνεχοῦς, stattfindet, während jedes Ding ἐν ἐκείνῳ κινεῖται a 34—36.
5. Der Raum kann unregelmässige Gestalt haben, wobei die hervorragenden Theile des Körpers an dem letzteren sich befinden, wie

die beiden oder mehreren Dinge, die einander gleich sein sollen, auch gleichartig sind. Und daher ist der Raum ein Körper." Dass natürlich hiemit Platonischer Materialismus gegeben ist, sieht man auf den ersten Blick, jener Material., den Ar. in seiner Polemik gegen die Ideenlehre so scharf geisselt, weil Platon die Ideen unmittelbar mit der Wirklichkeit in Contact zu bringen sucht. Proklos fährt fort (Simpl. 612, 1ff): „Wenn der Raum Körper ist, dann muss er entweder unbeweglich oder beweglich sein. Und daher bedürfte im letzteren Falle der Raum wieder eines Raumes, was unmöglich ist. Und wenn der Raum unbeweglich ist, dann kann der Raum nicht durch Körper verschiedener Art ausgefüllt werden; er ist sozusagen nicht spaltbar; wenn aber diese Annahme nicht möglich ist, so müssten in den Raum verschiedene Körper eingehen, so dass er beweglich wäre, während doch nach der Zurückweisung dieser Alternative im Vorhergehenden nur die Unbeweglichkeit noch übrig war. Dabei ergäbe sich aber noch die Schwierigkeit, dass bei der eben erwähnten Spaltung das Spaltende, welches zwischen die gespaltenen Theile hinein geräth, in einen Raum käme, welcher das Spaltende aufnimmt, und insofern dieser Spaltraum, weil er selbst wieder als Spaltendes gilt, ebenso wieder eines Raumes bedarf, in welchem diese Spaltung vollzogen wird, so bedürfte dieser Raumspalt wieder eines Raumes und dieser wieder eines neuen u. s. f. in inf. Man kann daher den Raum nicht als διαιρετόν betrachten; er ist ἀδιαίρετον. Und wenn dies, entweder unmateriell oder materiell. Letzteres kann er nicht sein, weil er untheilbar ist. Und so ist der Raum unbeweglich, untheilbar, unma-

---

die Hand und der Fuss am menschlichen Körper; es kann aber auch eine Trennung der Räumlichkeit als Gefäss denkbar sein, wie beim Fass, in welchem sich Wasser befindet b 1—5.

6. εἶδος (Form) und Raum sind nur 2 verschiedene Betrachtungsweisen für die nämliche Sache b 10—14.
7. Der Raum ist πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος 212a 5f.
8. Der Raum ist unbeweglich, kann als Gefäss betrachtet werden und als Fläche 212a 18. 28f.
9. Die Dinge sind entweder potentiell im Raume, wie die homöomerischen Theile einer Wassermasse, oder aber energisch, wenn sie sich, wie die Körner eines Haufens, berühren 212b 4—6.
10. Der Himmel ist in keinem Raume mehr 212b 8—10. 22.

teriell. Und insofern als man etwas Unmaterielles nicht auch als unkörperlich mit Proklos verwechseln darf, kann man sagen, weil Proklos das Unkörperliche dem Raume abgesprochen hat, und weil er im Folgenden den Raum mit dem Lichte identificirt, dem feinsten Stoffe, den er kennt, dass auch Stoff und Materie ihm nicht für gleich gelten, weil er sonst den Raum nicht zugleich unmateriell und mit dem Lichte identisch nennen könnte, ausser er nimmt die Bedeutung „unmateriell" in dem von Ar. bei Gelegenheit der Bestimmung des ἄπειρον benutzten Sinne μόλις oder μόγις πεπερασμένον, nämlich in analoger Weise." Das der Inhalt der Ansicht des Proklos.

Diese schillernde These, welche Materielles und Unmaterielles, infolge dessen Bewegliches und Unbewegliches u. s. f. in einer für den exacten Standpunkt der Modernen unbegreiflichen Weise verwechselt, wird nun im Folgenden noch genauer von der Seite ihrer Consequenzen behandelt.

Proklos fährt fort (Simpl. 613, 15ff.): (Insofern nämlich die Unmöglichkeit besteht, dass ein Körper durch einen anderen hindurchgeht, ergiebt sich, dass man mit dem Widerspruch zu rechnen hat, dass der Raum einerseits ein, wenn auch feiner Stoff ist, das Licht, in demselben doch verschiedene Körper Platz finden sollen) dass „der unmaterielle Körper weder eine entgegenstrebende Kraft besitzt, noch dass auf ihn eine solche Kraft ausgeübt wird; denn das, welchem entgegengestrebt wird, hat schon die Natur in sich, von demjenigen eine Affection zu erfahren, was entgegenstrebt" Damit wäre also Simpl. glücklich auf dem Punkte angelangt, von Ar. überführt zu werden, insoferne die Dinge nie als mit der Eigenschaft behaftet zu denken sind, dass ein Körper durch den anderen hindurchdringt.

Wie es aber möglich ist, dass der Raum beweglich und unbeweglich zugleich ist, letzteres nämlich nach der Definition des Raumes durch Proklos, ersteres mit Rücksicht auf die Seelenkraft des Lichtes, welches im Raume steckt, diese Frage löst Proklos nach Simpl. 613, 20ff. dadurch, dass er bemerkt, dass das Seelenleben ein doppeltes ist, nämlich ein αὐτοκίνητον, wodurch offenbar mit eingeschlossen wird, dass es etwas Wesenhaftes, sozusagen

Freies ist und daher auch die Eigenschaft der Unbeweglichkeit hat.

„Der Raum ist es, wodurch den Dingen, die sonst nicht imstande wären, eine gewisse Stellung im Ganzen der Erscheinungen einzunehmen, ihr Platz zugewiesen wird. Durch den als centrale Wesenheit anzusehenden Raum bekommen dabei die Dinge vermöge der ihnen innewohnenden Seelenkraft die Fähigkeit der Bewegung. Dabei zeigt sich, meint Proklos, die Nothwendigkeit, dass die Natur aus ihrer Schwäche heraustrete, dass sie infolgedessen durch Mithilfe des Raumes zu dem besseren Resultate gelange.“ (Man kann dieser für die Eigenthümlichkeit der Materie bei Platon wichtigen Auseinandersetzung des Proklos entnehmen, dass der vom ewigen Lichte bestimmte Raum es eigentlich ist, welcher den Dingen zu ihrer Gemeinschaft mit den Ideen verhilft, welcher insbesondere aber einen Gegensatz zu den ohne göttliche Einwirkung, nur unter Zugrundelegung der leblosen Materie bestehenden Dingen bildet, wie sie aus dem Chaos hervorgegangen.) „Und das steht wieder in Uebereinstimmung mit jener zu Anfang erwähnten doppelten Wesenheit, der μετάβατος oder beweglichen und der ἀμετάβατος oder unbeweglichen, wodurch die Vereinigung des Irdischen mit dem Ueberirdischen stattfindet.“

Dies sagt Pr. über den Raum, Simpl. dagegen will darauf erwidern (614, 10ff.), dass man sich nicht mit jenen 4 Ansichten begnüge, welche von Ar. ebenso wie von Proklos gebilligt werden, sondern dass eine grössere Anzahl derselben existiere. Simpl. fügt hinzu, dass Proklos den Raum zwar als διάστημα bezeichne, dass er jedoch sich dabei so unbestimmt ausdrücke, dass man leicht sieht, er habe unter διάστημα nicht dasselbe verstanden, wie Ar., so dass er sich daher auch nicht an die Viertheilung des Ar. zu halten brauchte. Bei Ar. sei nämlich διάστ. nach 212a 13f. etwas Unkörperliches, bei Proklos dagegen schillere die Bedeutung von διάστ. vom Körperlichen ins Unkörperliche. (Doch muss aufmerksam gemacht werden, dass die eigentliche Behandlung des διάστημα bei Ar. 211b 15—29, insbesondere b 15—25, beweist, dass auch bei Ar. keine bestimmte Bedeutung dieses Wortes sich findet).

Dass der Raum nicht etwas Unkörperliches sein könne, be-

merkt Simpl. 614, 20ff., habe Proklos dadurch beweisen wollen, dass er zeigt, dass der Raum mit dem in demselben Enthaltenen identisch sein müsse. Dabei geht aber, sagt Simpl., Proklos von falschen Grundsätzen aus. Der Raum kann immerhin mit dem darin Enthaltenen identisch sein, aber nur körperlicher Raum mit geometrischem Körper, Fläche mit Fläche u. s. w., und dem Raum in anderem Sinne die Bedeutung der Leere beilegen hiesse ihn zu einem Nichts machen. Simpl. scheint damit andeuten zu wollen, dass Proklos eine allzu rohe Anschauung vom Raume besitze, wenn er ihn zu etwas Körperlichem mache, und darin hat Simpl. Recht.

Gegen die Annahme der Immaterialität des Raumes von Seiten Proklos' wendet Simpl. 615, 4ff. ein, dass Proklos eine falsche Conclusion ziehe. Er sage: Wenn der Raum materiell wäre, dann müsste er eine Affection erleiden. Nun aber, wendet Simpl. ein, ist der Himmel materiell und erleidet doch keine Affection; und insofern von jenem Obersatze des Proklos eine Ausnahme gesetzt ist, kann er nicht mehr allgemeine Geltung haben, daher auch der Schlusssatz nicht.

Uebrigens hat Simpl. selbst eingesehen, dass seine Polemik gegen Proklos 615, 23f. nur ein Streit um des Kaisers Bart ist, weil ja Proklos selbst beides annimmt, Materialität und Immaterialität des Raumes.

Gegen die von Proklos vorausgesetzte Hypostasierung des Lichtes für den Raum und gegen seine Begründung wendet Simpl. 615, 25—38 ein, dass man das Licht als εἶδος des Feuers nicht besser als seine Gattung (als das Feuer) nennen könne.

Dass die Seele durch das Licht bei Proklos angedeutet ist, erscheint dem Simpl. zwar im allgemeinen räthselhaft, insofern jedoch bedeutungsvoll, als Proklos die Einheit vor die Dreiheit und ebenso das Licht vor alle anderen körperlichen Eigenschaften zu stellen scheint (Simpl. 615f.—616, 10). Insofern die göttlichen Erscheinungen, meint S. 616, 11—22, keines Körperlichen bedürfen, insofern ist das διάστημα eher mit dem Raume zu identificiren als das Licht des Proklos.

Natürlich hat Simpl. bei der schillernden Bedeutung des Pro-

kleischen φῶς leichtes Spiel. Auf diesem Schillern beruht ihm wohl auch die Aeusserung, dass nach Proklos die Sphären nicht vollständig seien, indem sie nicht mit dem Centrum in Berührung stünden, indem offenbar durch die Thatsache von dem Mittelding zwischen Körperlichkeit und Unkörperlichkeit diese Annahme dem Proklos sich nahe legte (Simpl. 616 fin.). Das ist alles auch auf Simpl. 616, 36—617, 32 anwendbar, höchstens dass 617, 7 ff. eine ohnehin selbstverständliche Bemerkung über das Licht und die Seelen gemacht wird, wonach aus 1 Quelle viele Seelen resultiren. —

Die Annahme derjenigen, welche den Raum als eine unmaterielle Körperlichkeit auffassen, versieht es darin, dass jenes Unmaterielle wieder eines Raumes bedarf (Simpl. 617,33—37). Ferner ist die Voraussetzung, dass die Unmaterialitätkeines Raumes bedarf, in Verbindung mit derjenigen, dass die Materie einen Raum nöthig hat, ohne dass man, wenigstens für den Begriff der Materie, einen solchen nachweisen könnte (617, 39—618, 1).

Unter den von Simpl. 618, 7—619, 2 hervorgehobenen Ansichten über den Raum erscheint besonders die des Syrianos (618, 25 ff.) bemerkenswerth. Derselbe hält dafür, dass der Raum an und für sich keine besondere Eigenschaft enthält, sondern erst dann sich offenbart, wenn er an verschiedenen Dingen zum Vorschein kommt, da er denn auch je nach der Eigenart derselben wieder je besondere Beschaffenheit bekommt. Auch diese Lehre ist für die Anschauung von Bedeutung, welche Platon über die Materie hatte.

Der Raum ist nach Simpl. 620, 1—3 ein Mittelding zwischen dem begrifflichen und wirklichen Körper, so dass man damit auf die Bedeutung von χάος komme, für welches allerdings zuerst nur das Hineingehende (von χωρῶ) als Grundbedeutung zu fassen ist, während auch χώρα von dem Verbum χῶ = χωρέω Aehnliches andeutet (Simpl. 620, 13—15). Im übrigen stimmt Simpl., abgesehen von dieser wieder sehr an Platonische Materie erinnernden Darstellung, mit 'Ar. überein (620, 15—31).

Nach Simpl. 620, 32—621, 30 wäre der Raum auch nicht πέρας, sondern potentiell, wie ein Hebel oder eine Walze, durch welche ein Körper bewegt wird.

Der Raum ist nicht immateriell, aber auch nicht materiell, nicht beseelt und nicht unbeseelt, woraus verschiedene Schwierigkeiten für die Annahme eines διάστημα erklärt werden (621, 3b—622, 37).

„Diese und andere solche Erklärungen beziehen sich auf die Meinung über die διαστήματα: Aber nicht in jeder Beziehung darf man den Schwierigkeiten, welche bei diesen Begriffen vorliegen, nachgeben. Denn sofort wird man zu demjenigen, der eine Frage darüber aufgestellt hat, ob der Raum unmateriell oder materiell ist, bemerken, dass der Raum als διάστημα materiell ist. Denn sowie das Getrennte und Stoffliche und Unendliche materiell ist, wie wir behaupten, während der Begriff, die Grenze und die Gestalt etwas Formelles, ebenso werden wir auch von dem διάστημα sprechen (denn auch das Getrennte des διάστ., soweit es auf Ausgiessung und Ausbreitung beruht, dürfte materiell sein, das Massvolle aber ist das Begrenzte, vielmehr aber das Mass in dem διάστημα nach Ar.' Metaph. Lehre vom μέτρον der Dinge) und ebenso sprechen wir von dem formellen Begriff. Auch ist die Form als Theil gegenüber der Materie zu nehmen und das Himmlische hat dieselbe Bedeutung. Denn man hat das Räumliche und das Körperliche als verschiedene εἴδη anzusehen.“ Simpl. 623, 1—11.

Daher folgert Simpl. richtig, dass das διάστ. ebenso, wie die Materie etwas von dem bloss Begrifflichen Verschiedenes ist. Und wenn daraus sich ergibt, dass das διάστημα eine zweite Materie bedeutet, so könnte man daraus folgern, dass 2 Materien zugleich vorhanden sind. Doch ist das nicht absurd. Denn die Materie hindert es nicht, dass die Dinge durch einander durchgehen (letzterer Gedanke ergibt sich daraus, dass Simpl. offenbar für die Eigenthümlichkeiten der Körper, Licht, Farbe, Härte, Ton u. s. w. für jede eine besondere Materie annimmt; denn diese Materien gehen durch einander durch). Und so ist es auch gar nicht unstatthaft, dass 2 διαστήματα durch einander durchgehen; und das διάστ. ist 4fach. Das eine ist als Continuum begrifflich, das andere ist derart, dass man an die Trennung der Theile denkt, wie dies bei dem Mathematischen der Fall ist, als drittes gilt das Ma-

terielle, in welchem Qualitäten und physische Widerstände gegeben sind, was uns auf das Körperliche führt, dann muss man das διάστ. als materiell nehmen, welches aber in jeder Beziehung ohne Qualität und ohne Körper ist (—623, 18).

Daneben muss aber die Theilung der Materie berücksichtigt werden, welche ins Unendliche geht. Zugleich ist der Raum etwas Wesentliches. Denn er ist nicht bloss διάστασις, sondern ein Raum (χώρα), welchen man als unter dem Merkmale der Distanz stehend betrachten muss. Dabei darf man sich nicht wundern, dass der Raum beseelt und zugleich unbeweglich ist; denn das lebende Wesen hat auch die Gabe der Ruhe. Und daher gibt es viele Dinge, welche in Ruhe sich befinden, die Welt- oder Erdaxe, die Pole, das Centrum des Weltalls und der Erde und diese selbst. Und gegen den früher 622, 35—37 gegen das διάστημα als Raumdefinition gemachten Einwand, dass dasselbe deshalb nicht gelte, weil die διαστατά des Raumes bedürften, macht Simpl. geltend (623, 30f.), dass die διαστατά selber Raum sind.

Simpl. meint ferner, dass es schwer sei, von der Menge der Elemente, die in dem Weltraume sich befinden, dem Raume eines zuzuschreiben. Ausserdem ist es fraglich, auf welche Weise man dem Raume die Fähigkeit zuschreiben kann, die Dinge gerade jenen Ort einnehmen zu lassen, den sie eben behaupten, wie die Erde unten, der Himmel oben, die Leber rechts, die Milz links u. s. w. (— Simpl. 624, 20). Das Folgende ist dialektische Untersuchung gegen diejenigen, welche einfach den Raum als διάστημα bestimmen. Denn in diesem Falle frägt man, sagt Simpl., ob der Himmel im Raum ist oder nicht. Im letzteren Falle würde er sich nicht bewegen, im ersteren würde er entweder einen eigenen oder einen fremden Raum benützen, was beides unzutreffend ist, u. s. w. — 624, 36.

Simpl. erklärt nunmehr 624, 37—627, 5 den Raum nach dem Platoniker Damaskios aus Damaskos als die nothwendige Vorbedingung für die richtige Gestaltung der Dinge. Gerade so wie die Verwechslung der Troischen und der Peloponnesischen Ereignisse grossartige Verwirrung in der nach realen Grundsätzen erfolgenden Entwicklung der Weltgeschichte hervorbrächte, gerade

so müsste die Veränderung z. B. in der Lage der Eingeweide des Menschen, etwa des Herzens und der Leber, sich in der Entwicklung des Körpers rächen. Der Raum ist darnach die bereits in den Ideen der Dinge vorgesehene Art der θέσις aller Einzelnheiten, welche zu einem Ganzen sich vereinigen sollen.

Dass diese Anschauung mit der bereits früher beleuchteten, auf ziemlich materieller Grundlage stehenden Voraussetzung des Simpl. auf gleicher Stufe steht, wird man schwerlich leugnen können.

Simpl. fährt demgemäss 627, 6f. auch fort: „Diese Auffassung von Raum steht daher mit der Aristotelischen, dass derselbe als πέρας gelte, in Widerspruch", indem er meint, dass die Grenze gar nichts dazu thut, um jene eben vorher von ihm angenommene Art in der Methode, die Stellung der Dinge zu bezeichnen, hervorzurufen. „Aber auch nicht Körper ist der Raum" (627, 8f.). „Denn wenn man auch den Raum für einen unmateriellen Körper erklärt, so müsste man, meint Simpl., offenbar im Zusammenhalte mit seiner aus Damaskios gezogenen Anschauung, „auch noch ein höheres Wesen als Anordner voraussetzen", wobei Simpl. allerdings übersehen hat, dass ja auch Ar. ein solch höheres Wesen annimmt, indem er es allen Dingen voransetzt und nicht bloss den unmittelbar von diesem Wesen abhängigen Sphären auch in Rücksicht auf den von ihnen behaupteten Platz im Weltenraume, sondern auch mittelbar, durch die Sphären, allen übrigen Dingen die ihnen gebührende Stellung anweist, freilich nicht insofern als diese Dinge von Ideen regiert werden, sondern mit Rücksicht auf ihre durch das göttliche Wesen bestimmte essentielle Bedeutung. „Und aus demselben Grunde ist der Raum auch nicht διάστημα, weil auch in diesem Unterschiede nach der Lage (ἄλλο ἀλλαχοῦ διερριμένον) vorhanden sind, welche nur durch eine höhere Instanz geordnet werden können" (627, 12—14).

Und so ergibt sich als fernere Theorie des Raumes dem Simpl. (627, 14 — 629, 12) ein ziemlich materiell gefärbtes Bild desselben. Denn Simpl. erwähnt, dass die Einheit, auf welcher die Gesammtheit der Dinge beruht, es nicht gestattet, dass sich ein Ding von demjenigen entferne, welches zu seinem

Fortkommen unumgänglich nothwendig ist, wie die Pflanze von der mütterlichen Erde; und dieses naturnothwendig bestimmte Beisammensein gibt uns den Raum als Ganzes und Einzelnes, wobei sich ebendeshalb die Frage erhebt, ob der Raum beliebig beweglich ist. Denn der ganze Raum, den ich z. B. während meines Lebens durchgehe, durchschreite u. s. w., ist eigentlich ein ruhendes Ding, zugleich nicht abstract, wie Ar. annahm, sondern wirklich.

Es ist klar, dass gegen diese Ansicht des Simpl. sich Manches einwenden lässt; vor allem nämlich hat Simpl. vergessen, dass die Bewegungen der Dinge und ihr Verweilen in einem bestimmten Elemente nicht auf Grund des Raumes geschieht, sondern wegen der in den Dingen, in der Materie ruhenden Kraft, wie z. B. der Erde die Kraft eigen ist, einen hinein gelegten Keim zur Entwicklung zu bringen. Abgesehen davon bleibt aber die Abstractionsmethode des Ar. gegenüber Simpl. unter allen Umständen aufrecht, und es ist eine blosse petitio principii, durch welche Simpl. zu seiner von Ar. abweichenden Ansicht gekommen ist.

Hiebei liessen sich, meint Simpl. 629, 13—630, 20 folgende Einwendungen gegen das von ihm bisher Gezeigte vorbringen. 1. Wie soll man nicht das εἶδος und die μορφή dem Raume zur Basis geben, wenn ja der Mensch und das Thier gerade wegen ihrer eigenthümlichen Art jene Stellung im Raume besitzen, welche ihnen zugeschrieben wird? Und das ist beim Menschen die aufrechte, beim Thier die abwärts gekehrte. 2. Wenn wir den Raum als die richtige Lage bezeichnen, ohne dass wir diese Lage als Theil des Dinges gelten lassen, dann hätte man dieselbe Schwierigkeit, wie bei Ar., welcher die Dinge im Himmelsraume sein lässt, ohne dass er für diesen eine weitere Räumlichkeit, in der er sich befindet, in Bereitschaft hält. 3. Sollte man für den in Bewegung befindlichen, aber im Raume seienden Körper wieder einen anderen Raum annehmen. 4. Sollte der Raum nach des Simpl. früherer Ansicht stärker sein als das im Raume Befindliche, das Element stärker als das, worin sich das Element zeigt, während in Wahrheit die Sache genau umgekehrt sich verhält. 5. Wenn der Raum sich trennt, so bedarf er wieder des Raumes; wenn er aber nicht

in Theile sich spalten lässt, dann sieht man nicht, wie die Körper in den Raum eingehen können. 6. Nach Simpl. wäre der Raum von den Dingen im Raume nicht zu trennen; bedenkt man dagegen die Ansichten aller Anderen, so kann man nicht erkennen, wie Simpl. diesen gegenübertreten darf. 7. Nach Simpl. war der Raum auch unbeweglich (da z. B. die Fläche auf der Erde, in welcher der Mensch Zeit seines Lebens sich bewegt, eine ruhende ist). Warum kann dies mit der anderen Ansicht vereinigt werden, nach welcher der Raum als Element des Bewegten betrachtet erscheint? Denn der Raum müsste doch mit dem Bewegten sich bewegen. 8. Im letzteren Falle sollte man auch den Raum in dem Körper enthalten denken, und nicht umgekehrt, weil das Element in demjenigen sich befindet, welches mit diesem Element ausgestattet ist, nicht aber umgekehrt. 9. Mit der Ansicht, dass der Raum Mass der Setzung sei, stimmt nicht die von dem ewigen Raume bei gewissen Philosophen. 10. Mit Rücksicht auf die Möglichkeit, dass da, wo früher Wasser war, jetzt Luft ist, könnte man mit der von Simpl. aufgestellten natürlichen Lage in Widerspruch kommen.

Es folgen die Erwiderungen Simpl.'s 630, 21—639, 9.

Ad 1. Der Raum als εἶδος ist nur ein Theil des ganzen εἶδος des Dings. Und wenn wir dem Raum das εἶδος zugeschrieben haben, insofern z. B. die Pflanze sich von dem Erdboden, der Vogel von der Luft nicht trennen kann, so heisst das nur soviel als dass jenes εἶδος der besonderen Räumlichkeit ein integrirender Bestandtheil des ganzen εἶδος ist, welches mehrere Theil-εἴδη in sich fasst.

Ad 2. Die Zertheilung des Raumes mit Rücksicht auf die naturgemässe Setzung und gegenseitige Stellung der Theile, wie des Kopfes gegenüber den Füssen, bringt es mit sich, dass wir im Raume schon ein Ganzes haben und daher eines weiteren Ganzen nicht mehr bedürfen.

Ad 3. Der Raum ist zwar ein Ganzes der Potenz nach, der Energie nach dagegen haben wir einzelne Räume auseinanderzuhalten, welche uns in den Stand setzen, die gegenseitige Lage der Dinge zu bestimmen.

Ad 4. Im Vergleich zum ganzen Ding, für welches der Raum ein bestimmtes Element ist, erscheint dasselbe niedriger stehend, insofern er aber den Anlass zur Vereinigung der Theile des Dings gibt, ist er mehr als alle diese Theile.

Ad 5. Für die Verschiedenheiten der Körper, Quantität, Qualität u. s. f. hat man Masse, welche unmittelbar mit der Sache gegeben sind, so dass man, um den Raum zu bestimmen, nicht eines zweiten Raumes und für diesen eines dritten u. s. f. in inf. bedarf. Dieses Mass ist von unserem Verstande erdacht und besteht demnach zunächst in einem νοητὸν μέτρον, über welches kein anderes mehr gesetzt ist. Und wie daher diese Messung rücksichtlich der Ausdehnung solcher Dinge (rücksichtlich der διάστασις) in Farbe, Ton u. s. f. vorgenommen wird, ebenso verhält es sich mit dem Raume, wobei man entweder die Ausdehnung des Dings an sich (den eigentlichen Raum) oder die Ausdehnung gewisser Eigenschaften an den Dingen in Betracht zu ziehen hat (im letzteren Falle die Ausdehnung κατὰ συμβεβηκός).

Und die Vermittlung zwischen jenem geistigen Masse und dem Gemessenen bildet das materielle Mass, welches der Raum ist, der als solcher eines weiteren (geistigen) Masses nicht bedarf.

Ad 6 und 7 bemerkt Simpl., dass man den ganzen Raum als trennbar und unbeweglich ansehen kann, wogegen der mit einem bewegten Körper erfüllte Raum vom Körper nicht getrennt werden kann und als beweglich gilt.

Ad 8 und 9. Man muss gegen jenen Einwand hervorheben, dass der Raum als das Umfassende überall Geltung hat. Und insofern dies stattfindet, muss man dem Raume göttliche Macht beilegen, so dass es gar nicht gefehlt ist, wenn in ihm vor allem die Symbole der Gottheit eingestreut sind, die ἕνωσις, das μέτρον und der ὅρος.

Ad 10. Auch hier muss man unterscheiden zwischen dem wesenhaften Raum und zwischen demjenigen, welcher für jedes einzelne Ding passt, zwischen dem allgemeinbegrifflichen, potentiellen und zwischen dem energetischen. Daher habe Ar. analog dem Raume auch die Zeit nicht auf das Unendliche anwenden können, weil die Wesenheit, die auch mit dem Prädicate der Zeit

versehen werden sollte, von Ar. nicht genau definirt wurde. Und diese allgemeine Zeit, dieser allgemeine Raum kommt zum Vorschein, wenn die ἀντιπερίστασις, d. h. der Wechsel der in jener Zeit, in jenem Raume befindlichen Dinge wirklich vor sich geht (639, 1—4). Und auf Grund dieser περίστασις haben auch die Peripatetiker den Begriff des Raumes bestimmt. (Aus der ganzen Darstellung des Simpl. ist zu ersehen, dass er ganz gut weiss, wie die Dinge darauf hinaus zielen, einen abstracten Raum anzuerkennen, ebenso wie Ar. eine abstracte Mathematik aufgestellt hat; aber Simpl. ist sich darüber nicht klar; offenbar mischen sich ihm Platonische und Aristotelische Principien.)

Mit dem von mir in der vorhergehenden Anmerkung Erwähnten stimmt wohl auch die nunmehr folgende Aeusserung des Simpl., dass schon Theophrast mit ihm, Simpl., Einer Meinung war. Und wenn man die Worte des Theophrast aufmerksam durchliest, dann findet man dasselbe gesagt, was Simpl. bemerkt. Vgl. Simpl. 639, 15—22 mit 628, 3—20. Ebenso Simpl. 639, 22—640, 11.

Von der Einheit ausgehend (Simpl. 640, 20) rollt Simpl. noch einmal die ganze Frage auf, wornach in Platonischer Art die Zahlen und Grössen, Zeit und Raum, Einheit, Zweiheit, Dreiheit u. s. f., ja sogar die logischen Principien (vgl. 642, 6f.) auf denselben Grund, nämlich auf den τόπος, zurückgeführt werden. Dieser τόπος ist in Rücksicht auf die formelle Stellung der verschiedenen Ideen ein idealer mit strenger Abgrenzung der Theile in ihm, während der Materie, die dann noch hinzukommt, durch die Eigenschaft der Unendlichkeit Rechnung getragen wird (Simpl. 603, 5—12). Um das Bild, welches sich Simpl. vom Raume macht, zu vervollständigen, fügt er noch hinzu (643, 12—644, 1), dass man den einzelnen Himmelssphären eine verschiedene, sagen wir materielle Dichte beilegen müsse, in der Weise, dass die Weltschichten von unten nach oben, von der Erde bis zum Aether, an Dichte abnehmen.

Schliesslich macht Simpl. 644, 10—645, 17 aufmerksam, dass sein Lehrer Damaskios in manchen Stücken Recht habe, aber nicht durchgehends. Denn er unterscheide nicht zwischen der doppelten Lage, derjenigen nach der Grösse und derjenigen nach der

Stellung, wobei das letztere nach dem Oben und Unten, Rechts und Links bestimmt wird. Dabei scheint aber Simpl. mit Rücksicht auf 644, 35—645, 4 doch etwas zu hart geurtheilt zu haben; denn Damaskios spricht ja gerade von der Stellung (θέσις) neben der Grösse. —

Wenn wir noch einen Blick auf die Art der Auffassung werfen, welche von Simpl. dem Begriffe des Raumes entgegengebracht wird, dann finden wir vor allem den Platonismus bei ihm in vollster Blüthe. Die Verquickung von Stoff und Form, das wirre Durcheinander der Merkmale des Einen und des Andern, die daraus entstehende Verdopplung in der Auffassung des Raumes muss jeden exacten Philosophen abschrecken. Doch dürfen wir über Simpl. und seine Anschauung vom Raume nicht vollends den Stab brechen, weil ja auch der Gegner des Platonismus, Aristoteles selbst, unter Umständen für die Erklärung seiner Principien sich zweier Anschauungen zugleich bedient, wie z. B. über die Frage, ob das Ding und sein Wesen identisch sind (Metaph. Z 6), ebenso über die Frage, ob der Theil früher als das Ganze ist (Metaph. Z 10), oder darüber, ob man nur von der Wesenheit eine Definition gewinnt, oder auch von anderen Dingen (ebend. Z 5). Und wenn wir überhaupt bedenken, dass allem Bestehenden von den Philosophen die verschiedensten und verschiedenartigsten Meinungen und Erklärungen entgegengebracht wurden, wie z. B. auch dem Raume, da selbst die moderne Auffassung sich theilweise mit der Platonischen von der Materialität des Raumes deckt, so ergibt sich auch, dass der durch Simpl. inaugurirten Richtung nicht so ohne weiteres jede Berechtigung abgesprochen werden darf, zumal im Hinblick auf den bekannten Satz, dass jedes Ding zwei Seiten hat.

VI.

Une Lettre de Reneri à Mersenne.

Par

Paul Tannery à Paris.

Dans sa préface de La Vie de Monsieur Descartes (1691), Baillet écrit (p. XXVI):

„Les RR. PP. Minimes de la Place Royale ont bien voulu permettre de leur côté que l'on consultât les lettres manuscrites de divers Sçavans de l'Europe au Père Mersenne, qui se gardent en plusieurs volumes dans leur Bibliothèque, et que l'on en recueillît tout ce qu'on pourroit raporter à M. Descartes.“

De fait, dans ses deux Volumes, Baillet cite, avec plus ou moins de précision, diverses de ces lettres; elles se retrouvent toutes aujourd'hui en original, sauf trois exceptions, dans les trois tomes de la Correspondance de Mersenne, entrés à la Bibliothèque Nationale de Paris avec le fonds Libri-Ashburnham et classés sous les nos franç. nouv. acq. 6204, 6205, 6206. Voici au reste le relevé des citations de Baillet dont il s'agit, avec l'indication du volume manuscrit[1]) et de la page où se trouvent les originaux:

1. Bannius à Boswel (Baillet, II, 15), copie pour Mersenne faite pour Bannius (datée d'Harlem, février 1638) C, 300—303.
2. Bannius à Mersenne, du 17 avril 1639 (Baillet, II, 17) C, 338—339.

[1]) Je désignerai respectivement les trois volumes par les lettres A, B, C.

3. Beeckmann à Mersenne, du 7 octobre 1631 (Baillet, I, 52, II, 451)	C, 173—174.
4. Chanut à Mersenne, du 21 mars 1648 (Baillet, II, 346)	A, 362—365 (manque).
5. Desargues à Mersenne, du 4 avril 1638 (Baillet, I, 339, 350, 389)	A, 252—255 (manque).
6. Huebnerus à Mersenne, du 19/29 août 1641 (Baillet, II, 138, l'appelle Huetner)	C, 228—231.
7. Huygens père à Mersenne, du 7 avril 1642 (Baillet, II, 157, dit Chr. Huyghens)	C, 3—4.
8. Huygens père à Mersenne, du 16 août 1644 (Baillet, II, 248, dit Chr. Huyghens)	C, 9—12.
9. Huygens père à Mersenne, du 21 août 1646 (Baillet, II, 292, 299, dit Chr. Huyghens)	C, 13—16.
10. Huygens père à Mersenne du 12 sept. 1646 (Baillet, II, 297, dit Chr. Huyghens)	C, 5—8.
11. Huygens père à Mersenne, du 6 avril 1648 (Baillet, II, 299, 380, dit Chr. Huyghens)	C, 31—34.
12. Kircher à Mersenne (Baillet, II, 284.) Lettre datée de Rome, le 10 mars 1648.	A, 105—108.
13. Letenneur à Mersenne, 1648 (Baillet, II, 375: Le Tanneur)	Faisait partie du tome IV, aujourd'hui perdu.
14. Maignan à Mersenne, du 17 juillet 1648 (Baillet, II, 379)	A, 512—513.
15. Meliand à Mersenne, du 10 juillet 1644 (Baillet, II, 217: Mélian)	B, 414—415.
16. Reneri à Mersenne (Baillet, II, 12 à 14.)	C, 101—102.
17. Rivet à Mersenne, du 29 avril 1638 (Baillet, II, 49, 69)	C, 188—191.
18. C. Thibaut à Mersenne, du 3 juin 1648 (Baillet, II, 300, 325)	A, 161—164.
19. Verdus à Mersenne (Baillet, II, 346). Billet sans date, écrit de Paris.	B, 446—447.

Deux renvois de Baillet montrent que la pagination actuelle

des tomes manuscrits était déjà marquée de son temps. Le catalogue des lettres, en tête du tome A (catalogue dressé sous la Révolution, semble-t-il) signale la lettre 4 (de Chanut) comme ayant été imprimée et manquant. La lettre de Desargues (5), qui présentait un très grand intérêt pour l'histoire des mathématiques, ne doit au contraire avoir été détachée du volume que par Libri[2]). Comme, d'autre part, on ignore comment les trois tomes étaient tombés entre les mains du célèbre bibliomane, tout indice manque, pour rechercher le quatrième, qu'il a déclaré perdu.

La confusion faite par Baillet entre Christiaan Huygens et son père Constantyn est des plus étranges et elle entache presque tout ce qu'il dit de l'un et de l'autre. En tout cas, des cinq lettres ci-dessus mentionnées de Constantyn à Mersenne, les éditeurs de la Correspondance de Huygens ont publié (Oeuvres complètes de Christiaan Huygens, La Haye, c. II 1889), celles du 16 août 1644 (p. 545), du 12 septembre 1646 (p. 537), du 6 avril 1648 (p. 564). Il n'en reste donc que deux inédites (nos n°s 7 et 9).

J'ai, d'autre part (Bulletin des Sciences Mathématiques, février 1895, pages 34—37), publié le billet de Verdus, où l'on voit que cet élève de Roberval, peu satisfait des explications de sur maître sur l'algèbre de Descartes, s'était adressé à un autre professeur, Chauveau. La mention que Baillet fait de cette lettre semblerait certainement indiquer un sujet tout autre.

Ces deux exemples semblent prouver que l'on ne doit pas se fier absolument à Baillet quand il fait usage de lettres manuscrites; cependant, malgré les erreurs incontestables qu'il a commises en écrivant la Vie de Descartes, et quoiqu'il ait travaillé trop vite, on ne peut nier qu'il ne se soit, en général, montré historien consciencieux et de bon jugement, que les nombreuses analyses qu'il donne des lettres imprimées de Descartes ne soient très-suffisamment exactes.

C'est qu'il y a, en somme, une grande différence entre le travail sur des pièces manuscrites, et celui sur des œuvres imprimées.

---

[2]) Sont dans le même cas; A, une lettre d'Auzout, B, une de Florimond de Beaune; une lettre latine du général des Chartreux Bruno d'Astingues; une lettre de Beaugrand; C, une de Hobbes, du 15 mai 1648.

Dans le second cas, il est aisé de relire à plusieurs reprises; dans le premier, on est porté à se contenter d'une lecture plus ou moins rapide et de notes prises sous la première impression.

Il y a donc, je crois, toujours intérêt à publier les pièces restées manuscrites qui ont servi aux historiens, que cette publication doive d'ailleurs infirmer ou au contraire confirmer ce qu'ils ont écrit. Je choisis aujourd'hui comme exemple, la lettre ci-après de Reneri[3]) à Mersenne.

Cette lettre n'est pas datée; elle doit nécessairement être placée entre l'apparition du Discours de la Méthode (juin 1637), et la mort de Reneri (mars 1639). Baillet, qui l'a longuement analysée, la suppose implicitement de l'automne de 1638. Cette date est admissible à la rigueur, mais on pourrait la reculer d'un an. Reneri était en tous cas, depuis 1636, professeur de philosophie à Utrecht.

Il ne semble pas, au reste, avoir jamais correspondu réellement avec Mersenne; car on n'a pas d'autre lettre de lui au Minime, et celle-ci a été remise, comme recommandation, à un jeune Hollandais allant à Paris. C'est plutôt à Gassend, comme on sait, que Reneri adressait ses lettres en France.

J'ai à peine besoin d'ajouter que je publie littéralement et telle quelle cette lettre, dont le latin est assez peu élégant et qui semble écrite assez à la hâte; notamment plusieurs mots y paraissent omis.

Reuerende pater, Etsi diuturno silentio videar amicitiae olim feliciter cum Reverentia tua contractae leges violasse, conscientia tamen mihi fida testis est me hucusque et tuas et clarissimi D. Gassendi dotes ac virtutes cum eruditione omnigena conjunctas saepe coluisse et grata quadam recordatione oculis mentis meae objecisse. Sed professionis qua fungor onera nimia hactenus effecere, ut suavissimo cum doctis viris litterario colloquio frui non potuerim. Hebdomadatim sex mihi lectiones publicae habendae fuerunt,

---

3) Sur ce premier disciple de Descartes, voir Monchamp, Histoire du Cartésianisme en Belgique, Bruxelles, Hayez, 1886.

in quibus pro insita animi generositate operam dedi ut philosophiae vulgaris errores refutarem, eorumque loco, quantum per dotes mihi à Deo Opt. Max. datas licuit, aliquid novum, et ut mihi persuadeo, melius reponerem. Publicis his lectionibus duodecim privatae ac domesticae ut plurimum accesserunt. Inter tot ac tantas occupationes quid animi, quid temporis superesse potuit colendis pro dignitate exterorum virtutibus? Sed ante paucos dies[4]), Amplissimus hujus Academiae Magistratus onus nimium publicarum lectionum levavit, et deinceps quatuor tantum hebdomadatim sum habiturus. Ac nisi totus jam essem in Geometria D. de Cartes intelligenda, resumerem amicitiae cum exteris officia. Sed liceat quaeso mihi, tua et clarissimi D. Gassendi pace, per trimestre adhuc feriari ab obsequiis litterariis, quibus vobis sum obstrictus. Tum ad officium redibo et suavitate ac eruditione litterariorum vestrorum colloquiorum animum reficiam. Si de privatis meis studiis ac occupationibus certior esse cupis, praeter diligentiam singularem quam impendo Geometriae D. de Cartes, totus sum in observationibus faciendis circa plantas et animalia. Et quò facilius eas facere possim, oculos novos arte mihi paravi, quibus fretus ea in seminibus, in germinibus, in foliis floribusque deprehendo quae nemo veterum ob microscopiorum ignorationem observare potuit. In hoc studio tanta cum voluptate versor, ut non modo amicorum, sed saepe mei ipsius obliviscar. Praesertim verò voluptatem meam auget conversatio cum D. de Cartes, qua felici quodam sydere fruitus[5]) sum et subinde adhuc fruor[6]). Is est mea lux, meus sol, et quod Virgilius in bucolicis dixit, idem possum de ipso dicere: Erit ille mihi semper Deus, nempe Dei nomine intelligendo eminentissimum inter omnes mortales quoad virtutem et eruditionem. Et ipsa S. Scriptura ab hac locutione non abhorret, dum de magistratibus loquens et principibus viris dixit: Ego dixi: Dii

---

[4]) Indication qui pourrait peut-être permettre de fixer exactement la date de la lettre, si les archives de l'Université d'Utrecht conservent trace de la décision prise.

[5]) A Deventer, où, contrairement à ce que dit Baillet, Descartes passa près de deux ans; il y était dès l'été de 1632.

[6]) Même quand Descartes se retire à Egmond (nov. 1637), Reneri y va d'Utrecht, par exemple en août 1638.

estis. Libenter ex Reverentia tua intelligerem quo loco sit specimen quod nuper emisit, tamquam scintillam suae eruditionis. Ego sic judico: propter novitatem et nonnullam obscuritatem à nimia brevitate ortam, futurum ut initio multi offendantur ac reclament, sed biennium non elabetur quin de clamosis illis dici poterit cum Virgilio: Conticuere omnes, intentique ora tenebant. Ac licet propheta non sim, nec prophetae filius, tamen ausus sum pronuntiare futurum deinceps ut nulla philosophia naturalis, nec ulla philosophandi ratio praeter illam D. de Cartes, obtineat apud verè homines, id est ratione recta rectos. Praeter illas meas occupationes geometricas ac physicas, optica quoque nonnullam temporis mei partem occupat. In experimentis opticis talia, ac ideo penè incredibilia deprehendo, supra ea quae mihi apud alios videre contigit, ut nemini facilè palmam hac in re concesserim. Sed magis id ab ardore quodam singulari proficiscitur quam ab ingenii subtilitate, quae mihi communis cum multis et minor quam in multis praeclaris viris quos vestra civitas, eruditionis omnimodae emporium, habet. Haec cursim de rebus meis Reverentiae tuae significare volui per hunc optimae indolis juvenem, cui si favore tuo et directione in ignota regione adfueris, mihi ipsi beneficium praestiteris. Hîc mihi dictum est à Senatore principis Auriaci et ordinum Brabantiae Reverentiam tuam librum de Veritate eximium edidisse. Quaeso effice ut ad nostros bibliopolas et liber iste et reliqua tua opera perveniant. Musica tua opera et Miscellaneae quaestiones hîc in pretio sunt. Perge ut coepisti et inprimis observationes tuas, quibus abundas, publicae luci publico bono da, et vale ab eo qui et tuae Reverentiae et Clarissimi Gassendi est et erit

Eximius cultor,
Henricus Reneri.

(Adresse) Reuerendo admodum patri Mersenno
ordinis Minoritarum,
p(ar) amys que Dieu garde.
Parisiis.

Si l'on compare ce texte à l'analyse de Baillet, on remarquera que l'historien de Descartes y a ajouté divers développements

que l'on croirait, à ne lire que ce qu'il dit, tirés de la lettre de Reneri. C'est là le très-grave défaut de sa manière. On ne sait jamais au juste ce qu'il trouve ou ne trouve pas dans les sources qu'il indique.

En particulier, le Senator principis Auriaci et ordinum Brabantiae devient „M. de Zuytlichem qui, se trouvant à Utrecht pour les affaires du Prince d'Orange et du Brabant Hollandois", informe Reneri que Mersenne vient de faire imprimer son Livre de la Vérité des Sciences[7]). L'interprétation est sans doute assez plausible, mais la traduction est singulièrement libre.

On notera aussi que le vers de l'Enéide: Conticuere omnes etc. est cité à titre de prédiction et ne correspond nullement, comme le dit Baillet, II, 49, à la phrase de Decartes: neantmoins ils se taisent et sont muets comme des poissons (Cluselier, III, 192).

J'ajouserai sur la lettre de Reneri une dernière observation. Ses recherches microscopiques ont, sans aucun doute, été encouragées, sinon suggérées par Descartes; celui-ci s'était incontestablement occupé, non seulement de la construction des lunettes d'approche, mais aussi de celles des microscopes, des lunettes à puce, comme on disait alors. Il est même remarquable que, tandis que pour les premières, il n'a pas abouti à un perfectionnement pratique, les formes pour microscope, établies par son artisan Ferrier, étaient encore très-renommées en 1662 (Voir Correspondance de Huygens, IV, p. 18, la lettre de Thevenot de janvier 1662). Il serait d'autant plus intéressant de rechercher si dans les ouvrages de Descartes, il y a des traces d'observations microscopiques.

---

[7]) Ce livre n'a paru qu'en 1638. Mais le Senator a pu tenir prématurément une annonce pour un fait accompli. — En tout cas, il me paraît improbable qu'il y ait eu confusion avec la traduction française de l'ouvrage d'Herbert Cherbury, comme le croit Baillet.

VII.

Miscellen.

Von

Dr. **M. Grunwald** in Hamburg.

16. Gerstenberg[1]).

An Villers[2]).

Altona, 28. Aug. 1801.

... Dahin [zu den Mängeln der V.'schen „Philosopie de Kant“] gehört p. 271 das Wort Intuition, wodurch Sie das Kantische Anschauung am angemessensten zu übersetzen geglaubt haben. Gegen diese Uebersetzung würde auch in der That nichts zu erinnern seyn, wenn nicht Kant selbst in seiner Kritik der Urtheilskraft, p. 343 ausdrücklich einen ganz anderen Begriff damit verbunden hätte, von dem man, nach meiner Meynung, in einem Abrisse der Kantischen Philosophie, wo es darauf ankommt, dem Leser zu erklären, wie Kant seine eigne Terminologie verstanden wissen will, nicht mehr abgehen darf. Und diess wird in dem gegenwärtigen Falle noch bedenklicher dadurch, dass das Wort Intuition, so wie Kant es braucht, gerade ein Haupt- und Grundbegriff geworden ist, wodurch sich die Kantische Philosophie von der Fichtischen recht eigentlich unterscheidet. Denn nach Fichte können wir die Sinnenwelt, oder das Nicht-Ich, nicht bloss anschauen, sondern — es ist sein eignes Gleichniss — wie der

---

[1]) S. oben 13. Zu 14 vergl. Isler, K. Fr. Reinhard's Briefe an Villers, 1883, S. 7.

[2]) Vgl. Isler, Briefe an Villers 1879.

Uhrmacher in eine Uhr, die er, der Uhrmacher, aus seiner eignen Idee erschaffen oder nachgemacht hat, in das Nicht-Ich hineinschauen (intueri) — von welcher Art zu sehen aber Kant nichts wissen will. Intuition oder intellectuelle Anschauung, wie sich die thathandelnde Intelligenz des Fichtischen Transcendental-Philosophen, unter der mystischen Benennung des absoluten Ich, diese übermenschliche Anschauungsart gerne zueignen möchte, ist eine Grille, von der Fichte gewiss einmal zurückkommen wird, wenn er die Welt nicht mehr aus dem engen Gesichtskreise seines eignen Systems betrachtet. Ich möchte doch wissen, wie Fichte es anfangen wollte — damit ich nur gleich bey dem ersten besten Nicht-Ich aus der wirklichen Welt stehen bleibe — sich z. B. von der Patagonischen Grammatik, Prosodie u. s. w. eine intuitive Erkenntniss a priori zu verschaffen, wenn er nicht etwa, wider alle Erwartung, schon a posteriori im Besitz derselben ist. —

Jacobi . . wird Sie bald in Paris selbst umarmen . .

17. Suabedissen.

Von S. finden sich drei Briefe unter den „Briefen an Villers" (Hamburgens. IV S. 53 No. 14 s. oben), „Lübeck, den 11. Dez. 1811, Cassel am 20. Sptbr. 1814 und Cassel d. 31. Dcbr. 14". Der letztere enthält folgende Selbstanzeige von S.'s „Die Betrachtung des Menschen" (Cassel u. Lpz. 1815—18):

„Ich wende mich zu meinem Buche und will versuchen, den Standpunkt zu bezeichnen, woraus ich es angesehen wünsche.

Es soll nicht eines der Bücher seyn, die allerhand von dem Menschen reden, wovon nichts gründlich wahr und nichts gründlich falsch ist; — sondern gründlicher und umfassender war meine Absicht. Sie bezweckt nichts Geringeres, als eine gründliche Selbsterkenntniss des Menschen und mit ihr Befriedigung über die wichtigsten Zweifel und scheinbaren Widersprüche, die ihn mit sich selbst entzweyen.

Lange Zeit hatte sich mein Geist in den verschiedenen Systemen der Philosophie, den mannigfaltigen Religionslehren der Zeiten und Völker, und den Ansichten und Meinungen derer, die jetzt unter

uns die Verständigen scheinen, umhergetrieben, als ich endlich anfing, alle diese Lehren und Behauptungen auf mein unmittelbares Lebensbewusstseyn zurückzuführen. Da ward mir allmählich gewiss, dass sie fast alle wahr und zugleich — mehr oder weniger — einseitig sind; dass sie falsch werden, sobald sie in ihrer Einseitigkeit erstarren oder sich mit ihr, als dem einzigen Wahren, allem Andern entgegensetzen, und dass nur diejenigen Behauptungen von Grund aus falsch sind, die von einem entschiedenen Gegensatze ausgehen. Ich sah, dass das gerade die herrschenden Behauptungen derer sind, die jetzt für die Verständigen gelten. Daher, dass man alles Nachsinnen über Dinge, worüber gewiss zu seyn dem Menschen wahres Seelenbedürfniss ist, für Grübeley oder Schwärmerei erklärt, und alle Anmuthung wissenschaftlicher Forschung durch das Vorwenden ewig unauflöslicher Räthsel von sich abweist! Denn wer absolute Gegensätze zwischen Geist und Körper, Freyheit und Natur, Allgemeinem und Besonderem, Ewigkeit und Zeitlichkeit u. s. w. annimmt, dem freylich wird zum Räthsel, ja zur Ungereimtheit, was an sich klar und vernehmlich ist; der meint hingegen zu verstehen, wenn er verkehrter Weise aus dem Todten (aus dem was für ihn todt ist) das Lebende und aus dem Aeussern das Innere zu erklären sucht. — Bey Menschen andern Gemüthes hat diess absolute Entgegensetzen die Meinung zur Folge gehabt, es bleibe dem Menschen nichts anderes übrig, als sich einem blinden, dem Wissen entgegengesetzten Glauben hinzugeben.

Durch solche Gedanken und Erfahrungen wurde ich zu dem Entschlusse bestimmt, erstlich vermittelst ernster Selbstbetrachtung den Inhalt des unmittelbaren menschlichen Lebensbewusstseyns darzulegen, den Grundzügen nach verständlich, ohne das Einzelne zu verfolgen; zweytens, mit der dadurch gewonnenen Erkenntniss des Menschen auf die bisherige Entwicklung des Menschenlebens hinzusehen, die verschiedenen Richtungen, die es in den Volkseigenthümlichkeiten, in den Wissenschaften und Künsten, in der Gottesverehrung, in der Staatseinrichtung u. s. w. genommen, zu beachten, nach ihrer Wahrheit und Einseitigkeit zu würdigen, überhaupt zu zeigen, was der Mensch von dem, was er werden und

aus sich machen kann, bisher wirklich geworden ist und aus sich gemacht hat. (Ob mein Daseyn hinreichen und ob mir Musse werden wird, diesen zweyten Haupttheil zu schreiben, stehet dahin. Der erste aber, der bis auf Weniges vollendet ist, macht auch für sich ein Ganzes aus.)

Ich ging von der Voraussetzung aus, dass der Mensch sich selbst erkennen könne — eine Voraussetzung, deren Richtigkeit aus dem unaustilglichen Bedürfnisse der Selbsterkenntniss und aus dem Begriffe des Menschen erwiesen werden könnte, am Besten aber durch die Ausführung selbst dargethan wird. Die unmittelbare Thatsache, woran sich meine Betrachtung von Anfang an hielt, und in deren Erörterung ihre ganze Aufgabe besteht, ist das Lebendigseyn des Menschen. Dass man diese Thatsache nur theilweise auffasste, dass man sich bloss an das Empfinden hielt, oder bloss an das Denken, oder an das Bewusstseyn in abstracto, u. s. w. — das ist der Grund der Einseitigkeiten, worein die Theorieen von dem Menschen zergangen sind“. Es folgt eine Disposition seines Werkes. Hierauf heisst es: „Einen Versuch habe ich meine Schrift genannt, nicht weil ich Zweifel hätte an der Wahrheit des Inhaltes, sondern weil ich die Mangelhaftigkeit der Darstellung fühle. Einige Schuld kommt wohl auf Rechnung meines Berufes, der mir nur stückweise, oft nur mit gelähmter Kraft zu arbeiten erlaubet . . . . Der sogenannten Kunstwörter konnte ich mich um so leichter enthalten, da unsere Sprache an treffenden Bezeichnungen der Gemüthsbestimmungen reich ist. Auch sollten wohl überhaupt, wo Erkenntniss des Lebens beabsichtigt wird, keine todten Worte gebraucht werden . . . .“

18. Volder[3]).

Als Appendix zu J. Gronovii dictata ad Livium aus der Uffenbach'schen Sammlung findet sich auf der Hamb. Stadtb.: Reverendi, Clarissimi, Doctissimique Vici Burcheri de Volder, in Philosophiae Cartesianae principia Animadversiones. (Mss. Philolog. class. cod. 190.)

---

[3]) S. oben 7.

19. Schwimmer.

Ebda. cod. 385. (Aus der Uffenbach'schen Sammlung.)

I. N. J.[4]) Lexicon philosophicum dictitatum a M. Joh. Mich. Schwimmero[5]). 1692 [3?] et collectum a [Z. C. Sondershusae?]. Auf dem Titel: „Ridiculum est quaerere omnium rerum definitionem, ut olim ne olus absque definitione in foro vendebant". Das ganze Buch ist aber nichts weiter, als ein Conglomerat nichtssagender Definitionen, jene Aufschrift scheint daher eine Glosse des Schülers zu sein. Vgl. s. v. Athei: sunt duplicis generis 1. theoretici (tales non dantur perseveranter), 2. practici, qui in diem vivunt. u. s. w.

20. Boecler[6]).

Ebd. cod. 168. (Aus Uffenb.'s Sammlung.)

Joh. Henrici Boecleri 1) In Diogenem Laertium de vitis philosophorum annotationes. 1671 (Kollegienheft). 5) Bibliotheca realis seu Catalogus librorum praestantiss. juxta disciplinarum genera in certas classes titulosque digestos atque dispositos authores exhibens. (p. 470 (Physica) Gassendi Exerc. Parad. Arte valde eximia. 471 (Metaphysica) Rami error in Philosophia praecipuus hic est quod Metaphysicam contemnat, eamque cum Log. confundat . . .

Ren. Cartesius subtilissima multa in Metaphysicis scripsit . . Cartesius excellentissimus fuit Mathematicus et subtili admodum ingenio praeditus, sed in reliqua Philosophia lapsus quod necesse erat coincidere, quia linguae Graecae piteo [?] praesidioque destitutus. Hobbes et [?] dum nec intelligunt veteres nec legerunt, novam Philosophiam se invenisse falso credunt, cum eadem longe melius ibi explicata habeantur longeque elegantius.)

21. Aristoteles.

Ebda. 178 (pp. 179—533). Ad Aristotelis Rethoricorum libros commentarius.

---

4) = In nomine Jesu.

5) J. M. S. Magister der Philosophie und Rector am Gymnasium zu Rudolstadt str. 1704.

6) 1611—1672. Vgl. Jöcher, Gel. Lex. S. oben 3.

Ebda. 169. Aristotelis ad Nicomachum de moribus liber tertius.

Ebda. 336. Summaria textuum ex Ethicis Aristotelis ad Nicomachum. (pp. 1—129) Analysis Nicomachiorum, Ethicorum et Politicorum Aristotelis textuum aliquot facta A. D. 1669 a. d. 25. Januar ad usque finem anni.

Ebda. 128. [Aus Uffenb.'s Samml. „Ex libris Conr. Weis".] Philippi Beroaldi[7]) . . . Praefatio in libros Oeconomicorum Aristotelis. Aristotelis Stagyritae philosophorum maximi Oeconomicorum libri duo a Leonardo Arent: novissime translati.

P. 437: Aristoteles de generatione.

[Liber Lucii Annaei Senecae de quattuor virtutibus cardinalibus.]

22. Patritius[8]).

Ebda. 323. Patritii Philosophia humana.

23. Plato.

Ebda. 30. Proclus Diadochus in Platonis Alcibiadem primum graece, cum notis in marg. pp. 1—212.

Olympiodori[9]) Scholia in Platonis Alcibiadem primum graece, p. 213—343.

Ebda. 34. Ex Olympiodori commentariis in Platonis Philaebum excerpta, graece, ined. cum emendatt. in marg. p. 1—30.

[Extant haec excerpta in bibl. Vatic. inter libros Lollini cod. 79 fol. 4—5. cum quo conferri potest.]

Transcripta ex Msto. codice bibliothecae Vaticanae.

Anno Christi MDCXXXIIII.

35. Olympiodori Philosophi Scholia in Platonis Phaedonem et Gorgiam, graece, ined. p. 1—863. In Msto. Vaticano.

24. Pythagoras.

Ebda. 179. In Pythagoram et Phocylidem Annotata quaedam

---

[7]) Der Jüngere st. 1518. Vgl. Jöcher.

[8]) 1529—1597. Vgl. Ueberweg a. a. O. 37.

[9]) S. über ihn Zeller, Phil. d. Griechen [3]V 852.

a cl. viro dom. Philippo Marbachio[10]) S. S. Theol. Licentiato et professore Graeceni in Stiria. A. D. 1575 dictata. (Ex ore dictantis excepta p. Dn. Schnabelium . . . qui obiit mere octob. 1610).

ΧΡΥΣΑ ΕΠΗ ΤΟΥ Πυθαγορου (pp. 1—173.)

Sequuntur iam Φωκυλιδου carmina quae ab eodem D. Ph. Marb. sub hoc anno 1575 explicata. (pp. 175—264.)

25. Jungius u. a.

Hamb. Mscr. III p. 21 (cod. Uffenbach) Variorum juridica, philosophica et philologica:

1. Disputationes aliquot Ethicae Jungii in collegio privato disputatorio habitae.

2. Morale nostrae conscientiae tribunal. Jenae ao. 1676 d. IX. Nov. ab exc. M. Dmo. Valent. Velthemio Moral. P. P. publice dictatum.

3. Excerpta ex Publice dictata anno 1674 a Val. Velthen Ethices et Politices Jenae P. P. Synopsi Institutionum Juris naturae sive brevi ac perspicua introductione ad prudentiam moralem: quam nonnulli Jurisprudentiam moralem vocant.

4. Excerpta ex epitome philosophiae moralis a Valent. Velthem mor. Prof. Publ. publice proposita. A. 1676.

(p. 149. Quemadmodum inclinatio est ad bonum, declinatio vero a malo: ita factum est, ut moralistae utrumque hominis appetitum cum rationalem, tum sensitivum, uti quidem inclinat ad bonum dicerent concupiscibilem appetitum, eund. v. q. [?] tra declinet a malo irascibilem appetitum nuncuparet. Et ita quidem recentiores philosophantur.)

5. Convenientia et inconvenientia Philosophiae moralis et Theologiae moralis ex parte subjecti.

6. Ex Joh. Vagelii dictatis Logicis excerpta. 1677(?)

9. (Blamii Joh.?) De Philosophia.

10. Eiusdem adnotationes ad Ciceronis opera variae.

11. Progymnasmata sive Exercitia breviora.

12. Delineationes orationum quarundam quae ad tria Cau-

---

[10]) 1550—1611. Vgl. Jöcher.

sarum genera reduci possunt, privatim dictatae a D[no.] M. Petro Weshusio Scholae Hamburgensis Rectore dignissimo conscriptae a Matthia Paisenio Hamb.

13. Excerpta ex Joh. Vagelii Dict. Logic. a. 1678.

14. Judiciorum a Sarckmasio captorum continuatio auctore (Galiotto) Galiacio Karlsbergio Teutoburgensi elucubrata. (§ 43. Thom. Hobbes.)

15. Exc. ex dict. publ. 1692 et 1693 L. et P. P. Mejeri [Gerh.] ad Logicam Jungianam.

Ebda. IV p. 25. (Anfang des 17. Jahrhunderts.)

1. Prolegomena philosophiae in genere et Logices speciatim.

2. Historia Logices. Darin heisst es § XXIX: Praecipuus ferme qui Aristotelem de gradu ejecit Cartesius fuit . . . Nic. Malebranche, qui . . . ab enthusiasmi culpa vix liberandus.

3. Colleg. philosophiae theoreticae et practicae. (Spinoza wird auffallender Weise nicht erwähnt.)

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Karl Joël, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Paul Wendland, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

I.

Bericht über die abendländische Philosophie im Mittelalter. 1891—1896.

Von

Clemens Baeumker in Breslau.

Erster Artikel.

Auf den meisten Gebieten der mittelalterlichen Philosophie im Abendland ist in den Berichtsjahren eine reiche Fülle von Untersuchungen geführt worden. Quellenpublikationen und sonstige dokumentierte Arbeiten, Darstellungen des Gesamtgebiets wie einzelner Ausschnitte aus demselben, Monographieen über einzelne Personen oder einzelne Fragen sind in ziemlicher Anzahl erschienen. Wiegt auch bei manchen jener Arbeiten das Interesse der sachlichen Beurteilung vor, so ist doch selbst bei der Mehrzahl dieser für die historische Auffassung einiges abgefallen. Ich werde daher den reichen Stoff in mehrere Artikel zerlegen, von denen der erste diejenigen Schriften und Aufsätze behandeln soll, welche einen allgemeinen Charakter tragen.

1. B. Hauréau, Notices et Extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale. T. I—VI. Paris 1890—1893.

Am 29. April 1896 ist im Alter von 84 Jahren Barthélemi Hauréau, bis dahin der Altmeister unter den Forschern auf dem Gebiete der mittelalterlichen Philosophie, noch immer zu früh seinen Studien entrissen. Mit ihm ist ein unermüdlicher Quellenforscher aus dem Leben geschieden, der an der Hand eines, mit

mühsamstem Fleisse in den Bibliotheken Frankreichs, Englands und Belgiens angefertigten, bis auf den einzelnen Sermo sich erstreckenden Initienverzeichnisses die weitschichtige Masse in den Handschriften meist anonym oder unter falschem Autornamen überlieferter Quellen beherrschte, wie nicht leicht ein Zweiter. — „Assistez-nous, bonnes lettres, jusqu'à notre dernier jour", sagt er in der Vorrede zu seinem oben angezeigten Werk, und dieser Wunsch ist ihm erfüllt. Unermüdlich thätig, hat er, der ursprünglich die Laufbahn des politischen Journalisten eingeschlagen hatte, dann in schier zahllosen Werken und Aufsätzen vor allem die Geschichte der Litteratur gefördert. Es sei erinnert an seine zehnbändige Histoire littéraire du Maine, seine Arbeiten über die Werke Hildebert's von Lavardin, Hugo's von St. Victor, die Gedichte des hl. Bernhard, an seine Beiträge zur Histoire littéraire de la France sowie an seine vielen Aufsätze in den Mémoires de l'Institut de France, den Notices et extraits der Französischen Akademie und im Journal des Savants, dessen Leiter er seit Ende 1881 war. Aber auch die Dinge zogen ihn an. Das zeigt — ausser seinen Arbeiten für die Gallia christiana — vor allem sein von der Akademie der moralischen und politischen Wissenschaften preisgekröntes zweibändiges Werk „De la philosophie scolastique", Paris 1850, das in erweiterter und völlig umgearbeiteter Gestalt als „Histoire de la philosophie scolastique" in drei Abteilungen 1872—1880 erschien. Zwar ist das Werk in seinen philosophischen Darlegungen des öftern mangelhaft; schiefe Urteile, falsche Auffassungen, selbst Flüchtigkeiten sind nicht selten[1]); aber es teilt doch eine Fülle von neuem Material mit und eröffnet neue Aussichtspunkte in grosser Zahl.

Eine reiche Nachlese wertvoller Bemerkungen und wichtigen Materials für die Geschichte der Philosophie des Mittelalters bringt die letzte grosse Publikation Hauréau's. Leider hat er ihr einen

---

[1]) So wenn er z. B. die Erörterungen, in denen Wilhelm von Auvergne Platon's Ansicht von den Allgemeinbegriffen auseinandersetzt, als Wilhelm's eigene Meinung nimmt und diesen dann zum extremen Realisten macht (worin ihm dann natürlich andere gefolgt sind); s. Baumgartner in Baeumker und v. Hertling, Beitr. zur Gesch. d. Phil. d. M.-A. II. 1, S. 46. 76.

Titel gegeben, welcher manchen, der an Hauréau's Aufsätze in den von der Akademie herausgegebenen Notices et Extraits (in Quart) denkt, irre führen wird. Auch die Benutzung seines Werkes hat der Verfasser nicht eben leicht gemacht. Die Nummern, welche die besprochenen Handschriften in der Pariser Nationalbibliothek tragen, bestimmen die Reihenfolge. So sind Wiederholungen unvermeidlich, Zusammengehöriges steht an den verschiedensten Orten, das Finden ist aufs äusserste erschwert. Die alphabetischen Verzeichnisse, welche den einzelnen Bänden beigegeben sind, helfen diesem Mangel nur sehr unvollkommen ab. Ich glaube deshalb manchem Interessenten einen Dienst zu erweisen, wenn ich die Mühe, welche das Durcharbeiten des Werkes mir verursacht hat, ihm wenigstens in etwa erspare und im folgenden eine chronologisch geordnete Uebersicht über das Neue oder sonst Wertvolle gebe, das die hoch bedeutende Sammlung zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters bietet. Ich werde mich darauf beschränken, aus dem reichen Inhalt das auf die Philosophie im engern Sinne Bezügliche herauszuheben und nur bei hervorragend wichtigen Persönlichkeiten, oder wo sonst ein besonderer Grund vorliegt, darüber hinausgehen. Einige ergänzende Aufsätze, die Hauréau noch folgen liess, werden im dritten Artikel besprochen.

Was das der Scholastik vorliegende Material aus der alten Philosophie anlangt, so ist bekanntlich zwischen der früheren Zeit und zwischen der späteren zu scheiden, in der auf dem Umweg über die orientalische Welt und bald auch direkt aus Griechenland neue Quellen erschlossen wurden. Zu den von Anfang an bekannten philosophischen Schriftstellern gehörte Seneca. Wie man weiss, liefen unter seinem Namen im Mittelalter auch verschiedene Apokryphen, wie der angebliche Briefwechsel zwischen ihm und dem Apostel Paulus, die Formula honestae vitae oder De quatuor virtutibus cardinalibus, die Spruchsammlung De moribus und anderes. Hauréau bringt zu verschiedenen dieser Schriften wertvolle Nachträge. So zu der Formula honestae vitae, die nach ihm auch nicht von Martin von Braga († 580) verfasst, sondern von diesem fälschlich sich zugeeignet ist, aber schon aus der Mitte des IV. Jahrhunderts stammt (II. 202ff. VI. 22. 42. 271). Ferner zu De moribus

(V. 176ff.), nach Hauréau gleichfalls dem IV. Jahrhundert entstammend, aber von Martin nicht sich zugeschrieben und darum ohne jeden Grund unter dessen Werke gesetzt. Zu letzterer Schrift giebt Hauréau aus Handschriften verschiedene ergänzende Nachträge. Für die aus Seneca's gleichnamiger Schrift zusammengestoppelte, nach Hauréau im III. oder IV. Jahrhundert von einem Christen verfasste, von Martin von Braga übernommene Abhandlung De ira finden wir (V. 184ff.) genaue Quellennachweise. — Leider scheinen Hauréau die wichtigen deutschen Arbeiten von Wölfflin, O. Rossbach u. a. über diese Litteratur unbekannt geblieben zu sein.

Für die Frühzeit der Scholastik bis zum XI. Jahrhundert bringt Hauréau nur einzelne Bemerkungen. Von dem Angelsachsen Beda ist nicht die Philosophia mundi verfasst — die vielmehr Wilhelm von Conches zum Urheber hat — (II. 25. V. 195); ebenso wenig der (auch Isidor, Caesarius u. A. beigelegte) Liber scintillarum (Migne t. 88, col. 597ff.), als dessen Verfasser sich vielmehr im Prolog ein Mönch Defensor von Ligugé nennt (II. 75f.). — Bei Alcuin's Traktat de virtutibus et vitiis (Handschrift VI. 36) bestehen Verschiedenheiten zwischen den Manuskripten und dem gedruckten Text (V. 261). — Ueber Eriugena's Glossen zu Martianus Capella (II. 140) hatte Hauréau schon an anderer Stelle ausführlich gehandelt[2]). Die aus Corbie stammende, dem IX. Jahrhundert angehörende Handschrift, welche dieselben überliefert, enthält (anonym) auch ein Fragment aus der (von Simon von Tournai viel benutzten: III. 253) Schrift De divisione naturae[3]). — Wie Hauréau schon früher[4]) gezeigt hatte, ist der Kommentar Eriugena's zu Martianus Capella in dem des Remigius von Auxerre (Handschriften II. 140. VI. 260f.) stark benutzt. Remigius verfasste auch einen Kommentar zur Ars minor des Donat, der bis zum Ende des XII. Jahrhunderts stark in Gebrauch war[5]) (I. 78). Auch über theologische Kommentare (II. 59. 189. V. 260. VI. 267) und über ein Glossar von ihm (I. 44) erfahren wir einzelnes Neue.

---

[2]) Notices et extraits des manuscr. de la bibl. nat. XX. 2, p. 1ff.

[3]) Das älteste von Floss herangezogene Ms. gehört dem XI. Jahrhundert an.

[4]) In der Anm. 2 citierten Abhandlung.

[5]) Hauréau verweist auf Thurot, Not. et extr. XXII. 2.

— Die Anselm von Canterbury zugeschriebene Imago mundi [deren gedruckter Text[6]) schlecht und lückenhaft ist, V. 194f.] gehört sicher dem Honorius von Autun an (I. 25. V. 195). Zweifelhaft ist dies hinsichtlich des ausser diesen beiden auch Lanfranc beigelegten Elucidarium[7]), dessen Verfasser sich wohl nie wird ausmachen lassen (I. 209f. II. 61. V 266). — Hinsichtlich Abaelard's wird zuerst eine der in der mittelalterlichen Litteratur so häufigen irrigen Zuteilungen berichtigt, auf die aber, da sie ein theologisches Werk betrifft, nur kurz hingewiesen werden kann. Die Erklärung des Vaterunsers, bei Amboise[8]), Cousin[9]) und darnach bei Migne[10]) unter Abaelard's Werken gedruckt, gehört nämlich nicht diesem, sondern Hugo von St.-Viktor an[11]) (I. 30. 210). Von der auch für die Philosophiegeschichte nicht gleichgültigen Expositio in Hexaëmeron[12]), deren Schluss bisher unbekannt war, giebt Hauréau nach einer etwas vollständigeren Handschrift wenigstens einen Teil der Fortsetzung[13]) (V. 236ff.). Ueber Handschriften des weitgereisten Adelard von Bath, dessen 1116 verfasste Schrift De eodem et diverso (III. 324) im Universalienstreit die sog. Indifferenzlehre vertritt und dessen (in einer Inkunabel gedruckt vorliegende) Quaestiones naturales[14]) (VI. 9) vor allem für die Geschichte der Psychologie von hoher Bedeutung sind, erfahren wir Einiges. — Adam de Petit-Pont (Parvipontanus), den Verfasser einer in zwei Recensionen erhaltenen

---

6) Migne t. 172, col. 189ff. unter den Werken des Honorius von Autun.

7) worin die Verbindung der Theologie mit der Dialektik sehr deutlich hervortritt.

8) **„Ambroise“ I. 30 ist natürlich nur Druckfehler.**

9) **Petri Abaelardi opera I. 596ff.**

10) **T. 178, col. 611ff.**

11) **Alleg. in Nov. Test. l. II. c. 2; Migne t. 175, col. 767f.**

12) gedruckt zuerst nach einer jetzt in Avranches befindlichen Handschrift bei Martene, Thes. nov. anecdot. t. V., und darnach bei Cousin, Petri Ab. op. I. 625—679.

13) Darin eine für die Geschichte der Chirurgie interessante Notiz über Anästhetisierung: V. 245. — Über eine spätere Publikation Hauréau's zu Abaelard in den Notices et Extraits (in Quart) XXXIV. 2. p. 152—187 im dritten Artikel.

14) Über diese vgl. jetzt auch Steinschneider, Die hebr. Übers. d. M.-A. S. 463f. 474.

Ars dialectica, hatten als überspitzfindigen Dialektiker Cousin[15]) und Thurot[16]) bereits einigermaassen kennen gelehrt. Hauréau giebt (III. 197 ff.) nähere Nachrichten über eine in mehreren Handschriften erhaltene, schon früher nach einem schlechten Manuskript von Scheler edierte Schrift Adam's De utensilibus, aus der, wie aus der dazugehörenden Glosse, er längere Stücke mitteilt[17]). Wir lernen daraus wenigstens eine Seite der am Petit-Pont üblichen neuen Methode kennen, über die Johannes von Salisbury sich so scharf ausspricht[18]). Zugleich geben uns der Text und der Scholiast desselben nähere Kenntnis von den Lebensdaten Adam's, der „natione Anglus, patria Balsamensis, genere Belvacensis" (geboren zu Balsham bei Cambridge, von einer aus Beverley stammenden Familie, erklärt Hauréau S. 218) war, zwölf Jahre in Paris als Professor am Petit-Pont, der über die Seine zur Insel führt, eine freie Schule hielt (weshalb er Honorar von den Scholaren bezog) und dann, in die Heimat zurückgekehrt, Bischof von St. Asaph in North-Wales wurde, wo er jene Schrift verfasste.

Mit Adelard von Bath und Adam de Petit-Pont sind wir in die im XI. und XII. Jahrh. noch übermächtige logische Bewegung hineingetreten. Unsere Einsicht in die mannigfach verzweigten und in ihren oft überspitzfindigen Nüancierungen nicht so leicht verständlichen Schulmeinungen, welche der Universalienstreit hervorgebracht, ist keineswegs eine völlig sichere und gleichmässig vollständige. Die dürftigen, wenngleich scharf charakterisierenden Notizen, welche Johannes von Salisbury bietet[19]), wurden durch das von Cousin

---

[15]) Fragments philos. II. S. 385—389 der 5. Aufl., Paris 1865.

[16]) Revue critique II. 1, p. 197. Vgl. auch Prantl, Gesch. d. Logik II. 2. Aufl., S. 104. 212 ff.

[17]) Vgl. schon Notices et Extraits (in Quart) XXXIV. 1. p. 33—59. — Wegen der zahlreichen mittellateinischen Worte, die in der Hausbeschreibung und der vorhergehenden Glosa geboten werden, ebenso wegen der französischen Glossen, die in den Handschriften sich finden, ist das Werk auch sprachgeschichtlich sehr interessant.

[18]) Enthet. v. 37—54; Migne t. 199, col. 965 D.f. „Incola sum modici pontis, novus auctor in arte", rühmt sich der Anhänger der neuen Richtung v. 49.

[19]) Metalog. II. 17; Migne t. 199, col. 874 ff.

aus Handschriften gelieferte Material[20]) bereits wesentlich vervollständigt. Aber auf eine kleine Anzahl unvollkommener Dokumente gestützt, reicht es, wie Hauréau (V. 291) hervorhebt, zu einer wirklich befriedigenden Geschichte doch noch nicht aus. Abgesehen davon, dass die Beilegung anonymer Stücke an bestimmte Autoren, wie Cousin sie vornahm, nicht immer ohne Beanstandung blieb, ist auch die überaus wertvolle Übersicht, die derselbe von der Entwicklung des Kampfes gab[21]) und die für alle Späteren die Grundlage geworden ist, nicht das letzte Wort in jener Sache. Cousin's ganze Construktion der Geschichte der Scholastik, seine Auffassung von der Bedeutung jener Schulen und von ihren historischen Entstehungsbedingungen sind — was ich hier freilich nicht weiter begründen kann — in vielem nicht zu halten. Um so erfreulicher ist es, dass Hauréau (V. 290—338) in einer Handschrift des XII. Jahrhunderts (Bibl. nat. lat. 17813, von den Benediktinern zu Saint-Corneille in Compiegne stammend) eine neue Quelle für die Geschichte jener Periode entdeckt hat. Dieselbe ist vor allem darum bedeutungsvoll, weil sie uns für eine bestimmte Schule (die „Indifferenzlehre") nicht nur eine weit eingehendere Kenntnis ihrer Sätze vermittelt, als wir sie bisher besassen, sondern uns auch diese Sätze in ihrem Zusammenhang, in ihrer Begründung und in ihrer Stellung innerhalb der zeitgenössischen Polemik kennen lehrt. Hauréau macht aus der Handschrift — wenn er sie auch nicht in ihrem vollen Umfange publiciert hat — sehr ausgiebige Mitteilungen[22]) und bietet zugleich in ausführlicher Erörterung seine Ansichten über Verfasser, geschichtliche Stellung und historischen Wert der einzelnen Stücke. Das erste (S. 292ff.), ein Kommentar zu des Porphyrius Isagoge, gehört nach Hauréau „einem erklärten Nominalisten

---

[20]) Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836 (in der Collection de documents inédits sur l'histoire de France; 2e série).

[21]) In der Einleitung zu den Ouvrages inédits d'Abélard, p. 56—184.

[22]) An dem Texte wird noch mancherlei zu ändern sein. Ich konnte die Handschrift selbst noch nicht einsehen, bin aber überzeugt, dass z. B. S. 321 Z. 12 statt vel zu lesen ist universalis (Verwechslung von uł = uel und ůł = universalis), ebd. Z. 30 Socratitate statt Socrate (die „Socratitas" auch 327, 14. 15. 328, 17; ebenso in der Abhandlung de generibus et speciebus bei Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard p. 524 u. s. w.).

an, der sich über alle besprochenen Fragen mit einer Festigkeit ausspricht, die durch nichts sich in Verwirrung setzen lässt“. Dabei ist ihm aber entgangen, dass auch der von ihm publicierte Teil fast ganz aus Boethius genommen ist oder diesen in Schulform erklärt[23]), und dass das kurze selbständige Stückchen (auf S. 296) die Ansicht eines Realisten enthält und sehr gut zu dem stimmt, was Johannes Saresberiensis[24]) als Ansicht der Realisten, speciell des Gauterus de Mauritania, berichtet. Das zweite umfängliche Stück (S. 298ff.), das wichtigste von allen, ist ein Traktat über die Gattungen und Arten, der wie Hauréau richtig gesehen, die sog. Indifferenzlehre entwickelt und sehr wohl von Walter von Mortagne herrühren kann. Auch auf Wilhelm von Champeaux wird in demselben Bezug genommen. Durchaus verfehlt aber ist Hauréau's Versuch, diese Stelle als Stütze für die unhaltbare Deutung zu benutzen, welche er unter hartnäckiger Verteidigung einer falschen Lesart in Abaelard's Historia calamitatum auch jetzt wieder der Modification giebt, die Wilhelm von Champeaux auf Abaelard's Einspruch an seiner Lehre vornahm (S. 321ff.). Das dritte, kurze Stück (S. 325ff.): „Sententia de universalibus secundum magistrum R.“ soll nach Hauréau die Lehre des Roscellin von Compiegne wiedergeben, der, wie er meint, von Abaelard verläumdet sei. Es scheint mir, dass Hauréau die in dem Stück auseinandergesetzte Lehre in vielem missverstanden hat, und dass es unmöglich ist, dieselbe dem Roscellin beizulegen. Den Schluss macht ein Kommentar zu den Kategorien des Aristoteles (S. 333ff.) von unbekanntem Verfasser, der nur geringes Interesse bietet[25]).

Unter den Realisten des beginnenden zwölften Jahrhunderts pflegt neben Odo von Cambrai auch Hildebert von Lavardin

[23]) S. 291 Anm. 1, wo ein Citat aus Boethius auf seine Quelle zurückgeführt wird, hat Hauréau sich getäuscht; das Richtige steht bei Boethius weiter oben. Damit werden auch die scharfen Bemerkungen hinfällig, die Hauréau p. 297 über die Illoyalität des Verfassers des Kommentars bei Benutzung jener Stelle des Boethius macht.

[24]) Metalog. II. 17; Migne t. 199, col. 874D—875A.

[25]) Die Gründe meines Widerspruchs gegen die Behandlung, welche diese für die Geschichte der Frühscholastik wichtigen Stücke bei Hauréau gefunden haben, konnte ich oben im Rahmen des Referats nur kurz andeuten. Ich gedenke auf die Sache zurückzukommen.

aufgeführt zu werden. Hauréau hatte demselben in seinem Geschichtswerk[26]) eine ziemlich ausführliche Darstellung gewidmet, die sich vor allem auf den unter Hildebert's Namen von Beaugendre veröffentlichten Tractatus theologicus stützte. Jetzt zeigt Hauréau, dass diese angebliche Hauptschrift Hildebert's keineswegs diesen zum Verfasser hat, sondern identisch ist mit den Sentenzen Hugo's von St. Victor, die unter des letzteren Werken seit 1648 gedruckt vorlagen (V. 250f.). Ebenso wenig ist die „Philosophia moralis“, die gleichfalls als Quelle für die Charakteristik Hildebert's benutzt wurde[27]), dessen Werk; sie gehört vielmehr Wilhelm von Conches an (s. u.). So bleibt denn von dem „Philosophen“ Hildebert kaum etwas übrig; er ist ausschliesslich Theolog. Und selbst bei der Darstellung dieses Theologen ist Vorsicht in der Benutzung von Beaugendre's Ausgabe nötig; denn von den dort unter Hildebert's Namen publicierten Sermonen sind fast alle ihm abzusprechen und vielmehr Gottfried Babion, Petrus Comestor, Peter dem Lombarden, Mauritius von Sully u. a. zuzuschreiben (II. 219ff. 245. VI. 30. 44. 65 u. ö.). Ebensolche Sorgfalt ist bei den Poesien Hildebert's — über die Hauréau in einer eigenen Schrift gehandelt hat[28]) — erforderlich. So ist die von Beaugendre unter seinem Namen veröffentlichte gereimte „Fides catholica de essentia divina“, beginnend: „Esse, quod est ex se, deus est, per quem datur esse“ ein Werk des Petrus Pictor[29]), von dem auch vieles andere herrührt, was als Hildebert's Poesie geht (V. 211—228)[30]).

---

26) Hist. de la phil. scol. I. 308—315 (vgl. schon De la philos. scol. I. 211). Darnach z. B. bei Überweg-Heinze II. 146 (7. Aufl.).

27) Z. B. bei Überweg-Heinze a. a. O.

28) B. Hauréau, Les mélanges poétiques d'Hildebert de Lavardin. Paris 1882.

29) Über diesen im XI. Jahrhundert in Flandern lebenden Dichter giebt Hauréau V. 212—215 nähere Nachweisungen, durch welche C. Oudin, Comment. de script. eccles. II. 1725ff. (der ihn irrig um 1200 ansetzt) und die ihm nachgesprochen, richtig gestellt werden.

30) Auch ein metrischer Physiologus, obwohl sich der Verfasser in den Schlussversen selbst Tibaldus (Theobaldus de Plesentia) nennt: VI. 155f. Ebensowenig, wie Beaugendre, hat sich R. De Gourmont dadurch stören lassen, der in seiner im Sinne des litterarischen Neuidealismus gehaltenen,

Einen platonisierenden Realismus, der aus dem Timaeus seine Nahrung zieht, finden wir bei Bernhard von Chartres. Seine zuerst von A. Clerval[31]) behauptete Verschiedenheit von Bernhard Silvester oder Silvestris[32]) hält Hauréau, wie in einem früheren Aufsatz[33]), auch jetzt aufrecht (II. 345). Zu dem von Barach und Wrobel herausgegebenen Werke des Bernhard Silvestris De mundi universitate werden aus einer Handschrift Mitteilungen gemacht (IV. 304f). So wenig, wie dem heiligen Bernhard, gehört dem von Chartres oder Bernhard Silvestris die von einem unbestimmbaren Bernhard verfasste, an einen Ritter Bertrand gerichtete, in verschiedene Sprachen in Prosa und in Versen übersetzte weltkluge Schrift De cura rei familiaris an (I. 334f.).

Eine bedeutungsvolle Bereicherung erfährt unser Wissen von der Philosophie des Mittelalters durch die ausführlichen Mitteilungen, die über Bernhard's von Chartres Bruder Thierry (Theodoricus, Terricus) von Chartres gemacht werden (I. 45—70). In einer Reihe von Handschriften[34]) ist uns (freilich nicht vollständig) die Schrift Thierry's über das Sechstagewerk erhalten, welche in der bei den Theologen üblichen Form eines freien Kommentars zum ersten Kapitel der Genesis seine naturphilosophischen Anschauungen entwickelt. Hauréau hat (S. 52—68) das erste Buch derselben mit Zuhülfenahme mehrerer Handschriften zum Abdruck gebracht. Ich muss es mir versagen, den reichen Inhalt dieses ersten Buches, seine platonischen, aristotelischen (diese durch Boethius vermittelt), neupythagoreischen Elemente hier auch nur zu charakterisieren, und

---

stilistisch glänzenden aber wissenschaftlich wertlosen Schrift: Le latin mystique. Les poètes de l'antiphonaire et la symbolique au moyen âge, Paris 1892, auf S. 165—172 die Poesien Hildebert's behandelt.

[31]) Lettres chrétiennes t. V. p. 393. Ich kenne diesen Aufsatz nur aus Hauréau's Artikel (Anm. 33) und Clerval's Écoles de Chartres au moyen-âge, p. 158. Bei der Besprechung von Clerval's letztgenanntem Buch wird Näheres über die Frage mitgeteilt werden.

[32]) Von diesem nicht die Forma honestae vitae (von der Formula — s. oben S. 129 — verschieden): II. 345. VI. 177.

[33]) Mémoire sur quelques chanceliers de l'église de Chartres in: Mém. de l'Inst. de France, Inscr. et belles lettres, XXXI. 2, p. 63—122 (77—86).

[34]) Paris, Bibl. nat. 647. 3584. 15601. 18096; Tours 85. Dazu (VI 29) eine in Cambrai.

muss dafür auf das Werk selbst hinweisen. Nur das möge hervorgehoben werden, dass Hauréau, wie in seiner Geschichtsdarstellung[35]), so auch hier mit Unrecht in Thierry's Lehre einen vollendeten Spinozismus sieht[36]). Aber in der Hauptstelle, aus welcher er diese Anschauung herleiten will, ist in einem nicht unwichtigen Punkte der von ihm gegebene Text allem Anschein nach nicht korrekt[37]); und ausserdem erscheint dieselbe, im Zusammenhange

---

35) Hist. de la phil. scol. I. 392ff.

36) Hist. de la phil. scol. I. 400: De cette idéologie absolument chimérique au panthéisme avoué de Spinosa l'intervalle est bien peu considérable. Thierry va le franchir. Notices et extr. I. 69: Spinosa ne s'est pas expliqué plus sincèrement, plus clairement.

37) p. 63: Die Einheit ist, weil vor der Zweiheit, vor der Veränderung. Da alle Kreatur veränderlich ist, geht die Einheit ihr vorher, ist ewig. At aeternum nihil aliud est quam divinitas; unitas igitur ipsa divinitas est. At divinitas singulis rebus forma essendi est; nam, sicut aliquid ex luce lucidum est, vel ex calore calidum, ita singulae res esse suum ex divinitate sortiuntur. Unde deus totus et essentialiter ubique esse vere perhibetur (Thomas Aqu. S. theol. I. q. 8 a. 3 ad 1: Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum, quasi sit de essentia earum, sed per essentiam suam, quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi). Unde vere dicitur: omne quod est in deo est quia unum est. Obwohl die Schlussworte auch in dieser Form das Charakteristische des Spinozismus nicht enthalten, so dürften sie noch dazu auf einem Lesefehler oder einer irrigen Überlieferung beruhen. Der Satz nämlich, der durch die Worte: „unde vere dicitur" als ein geläufiges Citat eingeführt wird, findet sich, mit einer sehr kleinen aber wesentlichen Verschiedenheit, auch sonst öfter erwähnt. So argumentieren bei Johannes von Salisbury (Metal. II. 17; Migne t. 199, col. 874 D) die Realisten: ideo quod omne quod est, unum numero est, rem universalem aut unam numero esse aut omnino non esse (der Text bei Migne ist fehlerhaft). Dominicus Gundissalinus de unitate p. 3, 8 (vgl. p. 51) ed. Correns (Baeumker, Beiträge I. 1) sagt: Unde est illud: quicquid est, ideo est, quia unum numero est. Dreimal kehrt bei Alanus de Insulis der Satz wieder: quicquid est, ideo est, quia unum est (Reg. theol. 2, Migne t. 210, col. 624 B; Distinct. theol. col. 877 D. 987 D), und zwar wird derselbe an allen drei Stellen dem Boethius zugeschrieben. Bei diesem hat ihn auch Baumgartner (Die Philos. des Alanus de Insulis. Baeumker u. v. Hertling, Beiträge, II. 4, S. 134, A. 2) nachgewiesen, nämlich in Porphyr. comment. l. I., Migne t. 64, col. 83 B: omne enim quod est idcirco est quia unum est. Wenn so bei Gundissalinus und Alanus übereinstimmend im Anschluss an das idcirco des Boethius ideo steht (das ideo bei Joh. Saresb. kommt natürlich nicht inbetracht), so werden wir auch bei Thierry von Chartres in dem als Citat eingeführten Satze statt in deo jedenfalls ideo zu lesen haben.

mit den unmittelbar darauf folgenden Worten betrachtet, in wesentlich anderem Lichte[38]). Thierry vertritt die Ansicht, nach welcher das Sein der Kreatur das göttliche Sein ist, an dem sie Anteil hat; dass auch das Wesen des Geschaffenen mit dem göttlichen Wesen zusammenfalle oder dessen Entfaltung sei, dieser Gedanke ist ihm fremd. Gott als esse formale omnium spielt in seiner Lehre dieselbe schillernde Rolle, wie bei Meister Eckhart[39]) und im Grunde auch bei Nikolaus von Cues[40]); die Consequenzen, die Amalric von Bennes aus der gleichen Anschauung[41]) ableitete, erscheinen bei ihm dagegen noch nicht gezogen.

Der Schule von Chartres nahe steht Wilhelm von Conches, den andererseits die Bekanntschaft mit der (durch Constantinus Africanus vermittelten) griechisch-arabischen Naturwissenschaft in die Nähe des Adelard von Bath rückt. Für sein Dragmaticon philosophiae (I. 302) und die unter den Werken des Beda und des Honorius von Autun gedruckte Philosophia mundi (II. 25. V. 195) werden Handschriften nachgewiesen. Von Wilhelm von Conches rührt auch her eine unter den Titeln Moralium dogma philosophorum, Summa moralium philosophorum, Isagoge in moralem philosophiam, Moralis philosophia de honesto et utili viel kopierte und oft gedruckte, den verschiedensten Verfassern beigelegte[42]) Samm-

---

[38]) p. 63 (unmittelbar nach den Anm. 1 citierten Worten): Sed cum dicimus singulis rebus divinitatem esse formam essendi, non hoc dicimus quod divinitas sit aliqua forma, quae in materia habeat consistere, cuiusmodi est triangulatio vel quadrangulatio vel aliquid consimile; sed hoc idcirco dicimus quoniam praesentia divinitatis singulis creaturis totum et unicum esse existit, ut etiam ipsa materia ex praesentia divinitatis habeat existere, non ipsa divinitas aut ex ipsa aut in ipsa.

[39]) Denifle, Archiv f. Litteratur- u. Kirchengesch. d. M.-A. II. 484 ff.

[40]) Vgl. bes. die gegen Johannes Wenck gerichtete Apologie seiner Docta ignorantia. S. auch Denifle a. a. O. S. 503 f.

[41]) Vgl. Hauréau, Hist. de la phil. scol. II. 1, p. 85. (Garnerius) Contra Amaurianos p. 26, 11 ff. ed. Baeumker. Auf ihn dürfte Thomas Aqu. Cont. gent. I. c. 26 gehen.

[42]) ausser Wilhelm von Conches dem Cicero (trotz der Entlehnungen aus Seneca, Invenal, Boethius, Augustinus u. s. w.!), Hugo von St. Viktor, Bartholomaeus von Pisa, Guido von Vicenza, Odo von Cluny, Walter von Chatillon. Dass der annektierungslustige Beaugendre sie unter den Werken Hildebert's von Lavardin hat drucken lassen, wurde schon oben bemerkt, S. 135.

lung moralischer Maximen, die er seinem Schüler Heinrich Plantagenet, dem späteren König Heinrich II. von England, widmete (I. 99f.).

Über die vielgelesene Schrift des Gilbert de la Porrée „De sex principiis“ wird bemerkt, dass der landläufige gedruckte Text nicht der Originaltext ist, sondern eine stilistische Überarbeitung desselben durch den Venezianischen Humanisten Ermolao Barbaro (I. 298ff.)[43]. Ein anonymer Kommentar zu dieser Schrift wird in cod. Par. Bibl. nat. 15131 nachgewiesen (IV. 266). Interessant ist die vordem ungedruckte Vorrede, welche Gilbert, wie Hauréau meint, nach dem Concil zu Paris (1147)[44], seinen Kommentaren zu Boethius voraufgeschickt hat (VI. 18ff.)[45].

Unter den Summisten erfährt neben Peter dem Lombarden, über dessen Sermonen I. 216—223 (vgl. V. 155. 164f. VI. 65 u. ö.) ausführlich und mit reichen Nachweisen gehandelt wird[46], besonders Peter von Poitiers Beachtung. Hauréau zeigt, dass drei Peter von Poitiers zu unterscheiden sind, von denen der erste (Verfasser vieler Verse) Grossprior in Cluny, der zweite — unser Sententiarier — Kanzler in Paris, der dritte (im Anfang des XIII. Jhs.) Kanoniker von St.-Viktor war[47] (III. 259—272). Von den Sentenzen des zweiten, die nicht, wie Oudin meinte, während seiner Kanzlerschaft verfasst sind, sondern vor 1175, werden zahlreiche Handschriften nachgewiesen (II. 242); ebenso von seinen noch unedierten Sermonen[48] (III. 75). — Noch wichtiger ist das Neue, was

---

[43]) Es sei hier ausdrücklich hervorgehoben, dass Prantl, Gesch. d. Logik, nach der Iuntina des Aristoteles den echten Gilbert citiert.

[44]) Anscheinend richtet sich dieselbe gegen Bernhard von Clairveaux.

[45]) Über Gilbert's Psalmenkommentar: I. 2. 20. V. 80. Die Regulae theologiae trotz cod. Tours 247 (Liber De regulis theologiae sive De hebdomadibus, compositus a Mercurio, commentatus a Porretano) nicht von ihm, sondern von Alanus: I 240f.

[46]) Sein Psalmenkommentar: I. 13ff. V. 256f.; sein Kommentar zu den Paulinischen Briefen: V. 258.

[47]) Von diesem eine lange theologische Summe (unediert; über sie auch V. 164), „d'un érudit plutôt que d'un théologien“ (III. 259), ein Traktat über den mönchischen Gehorsam und ein Poenitentiale (in dem vieles aus dem des Alanus entlehnt ist).

[48]) „En somme, Pierre de Poitiers est un des bons prédicateurs du XIIe siècle. Son grand mérite est de toujours être grave, sans être jamais pédant“ (III. 75).

über Simon von Tournai mitgeteilt wird[49]) (III. 250—259). Wie schon in seiner Geschichte[50]), hält Hauréau auch hier die bekannten Erzählungen über ihn bei Thomas von Cantimpré und Matthaeus Parisiensis — er fügt noch Gérald de Barry hinzu —, die Simon von Tournai in die Nachbarschaft derer stellen würden, welche mit Averroes der Lehre von der doppelten Wahrheit huldigten[51]), für Legenden. Aber dass er in seiner Summa theologica — aus der längere Stellen mitgeteilt werden — Eriugena hochschätzt[52]) und bereits die Physik des Aristoteles[53]) kennt, giebt ihm eine besondere Stellung in dieser Gruppe, der er im übrigen, wie auch sein Commentar über das Athanasianische Symbolum[54]) (III. 258f.) zeigt, innerlich durchaus angehört. — Ganz verschieden von dieser Summe Simon's von Tournai ist eine Summa de sacramentis, die in einer Pariser Handschrift des XV. Jahrhunderts (Bibl. nat. 3203) einem Simon de Tornaco, in andern Manuscripten dem Petrus Cantor oder dem Robert von Courçon, zugeschrieben wird. Hauréau weist nach, dass dieses Werk, das übrigens nicht nur über die Sakramente handelt und vorwiegend kanonistische Untersuchungen enthält[55]), Robert von Courçon angehört[56]) (I. 167—185).

---

[49]) Kurz behandelt war er von Hauréau schon in der Hist. de la phil. scol. II. 1, p. 58—62.

[50]) A. a. O. S. 61.

[51]) So z. B. bei Überweg-Heinze[7] II. 259.

[52]) Sein Realismus ist aber der gemässigte: III. 253.

[53]) Wenn Hauréau meint, Simon habe auch die Psychologie des Aristoteles gelesen, da er die Definition der Seele als Entelechie kenne, wenngleich er sie bekämpfe, so ist das ein Irrtum. Das frühere Mittelalter bereits kannte diese Definition aus Chalcidius (in Tim. c. 219 Mullach), dem es auch in der Verwerfung derselben und in den Gründen dafür (c. 220 ff.) folgte.

[54]) Veröffentlicht ohne Kenntnis des Verfassers nach einer Handschrift von Monte Cassino in: Bibliotheca Casinensis, t. IV. 1880, Florilegium p. 322—346.

[55]) Darunter manches höchst Interessante, z. B. in den scharfen Ausführungen gegen (Simonie und) Wucher. Nur körperliche und geistige Arbeit wird als Quelle des Besitzes zugelassen; gäbe es keine Müssigen, so auch keine Wucherer. Kirchen, die von Wuchergaben erbaut, sollen, wenn sie noch nicht geweiht sind, niedergerissen oder zu gemeinnützigen Zwecken verkauft werden, um den Erlös den Beraubten zurückzugeben. Sind sie schon geweiht, so soll wenigsten den durch den Wucher Geschädigten Ersatz geleistet werden.

[56]) Es ist derselbe, der 1215 als Cardinallegat der Universität Paris Statuten (Denifle, Chart. I. p. 78 ff.) gab.

Von den gleichzeitigen Mystikern aus der Schule von St. Viktor war der namentlich auch für die Geschichte der Psychologie so wichtige Hugo von St. Viktor von Hauréau bereits früher mit einer Monographie bedacht worden. In dieser hatte er die Verwirrung, welche infolge widersprechender Angaben in den Handschriften hinsichtlich vieler wirklicher oder angeblicher Schriften Hugo's bestand, aufgrund eines umfassenden Materiales in vielen Punkten beseitigt[57]). Dazu bringt er jetzt eine Reihe ergänzender oder bestätigender Bemerkungen, von denen ich aber, da sie meist rein theologische Schriften betreffen, nur einiges und dieses nur ganz kurz streifen kann. Die Schrift De creatione rerum[58]) ist Hugo zuzuschreiben (II. 60), ebenso die Sentenzen, die, wie oben erwähnt, auch unter dem Namen Hildebert's von Lavardin gedruckt sind (V. 251), während eine zweite in einer Handschrift ihm beigelegte viel gelesene und kopierte Sentenzensammlung ihm abgesprochen werden muss (III. 227), ebenso wie die Schrift De anima (II. 224f. III. 177f.)[59]). Hinsichtlich der Allegoriae veteris testamenti[60]) bleibt Hauréau dabei, dass die Autorschaft Hugo's wahrscheinlicher ist als die Richard's von St. Victor[61]) (III. 180), während hinsichtlich der Allegoriae novi testamenti[62]) über Hugo's Urheberschaft volle Gewissheit besteht (III. 180f.). — Auch für Richard von St. Viktor werden Handschriften einer Anzahl von Werken nachgewiesen (IV. 256—259) und für Walter's Werk „gegen die vier Labyrinthe

---

57) B. Hauréau, Les œuvres de Hugues de Saint-Victor. Paris 1886.

58) Migne t. 176, col. 17ff. als De sacramentis legis naturalis et scriptae.

59) Nicht von Hugo ist die schon bei Vincenz von Beauvais ihm zugeschriebene (V. 112f.) Schrift De spiritu et anima, über die Thomas von Aquin das Richtige sagte, wenn er sie ohne Versuch einer näheren Bestimmung bloss „einem Cisterciensermönche“ zuschrieb (VI. 1). Auch nicht De bestiis (I. 373). Das Claustrum animae legte Vincenz von Beauvais mit Recht dem Hugo von Fouilloi (de Folieto) bei (V. 114), von dem auch De medicina animae herrührt (I. 205. II. 67. III. 15. VI. 173), während der Libellus de doctrina puerorum einem Benediktinermönch zugehört (IV. 188).

60) deren Editionen schlecht sind: III. 180. 182.

61) Über eine andere falsche Beilegung an einen Magister Petrus III. 309.

62) deren Anordnung in den Handschriften eine andere ist als im gedruckten Text: III. 276. IV. 191.

Galliens"[63]) das Jahr 1180 als Abfassungszeit dargethan (II. 242 f.)[64]). — Hier möge auch kurz der Ergänzungen gedacht werden, die Hauréau zu Denifle's bahnbrechendem Aufsatz über Joachim von Fiore[65]) — Hauréau scheint den Aufsatz nicht gekannt zu haben — bringt (I. 72 f.); denn wie wir bei den Amalrikanern sehen[66]), verbinden sich gelegentlich dessen apokalyptische Träumereien[67]) mit philosophierenden Gedankengängen. Von Handschriften der „Apocalypsis nova"[68]) weist Hauréau ausser der von Denifle schon gekannten[69]) Par. Bibl. nat. 427 noch nach: Bibl. nat. 682. 15565 [darin dem Petrus Comestor zugeschrieben[70])], Par. Bibl. Mazarine 47, Valenciennes 84. Die Handschrift Bibl. nat. 682 enthält ausserdem „la préface, le Liber introductorius"[71]) — eine leicht irreführende Notiz, da dort nicht der gewöhnliche Introductorius zur Apocalypsis nova[72]), noch weniger der verlorene Introductorius des Gerhard von Borgo San Donnino[73]), sondern das „Enchiridion in Apocalypsin"[74]) vorliegt.

---

[63]) Hauréau macht darauf aufmerksam, dass die hier sich aussprechende Reaktion gegen die voranschreitende Wissenschaft nicht den Beifall des Papstes fand, der vielmehr den von Walter von St. Viktor hart angegriffenen Peter von Poitiers vier Jahre darauf zum Kanzler der Pariser Kirche machte: IV. 243.

[64]) Ein Sermon von ihm: IV. 2.

[65]) Archiv f. Litteratur- und Kirchengesch. d. M.-A., I. 49 ff. Vgl. bes. S. 90—97: Handschriftliche Überlieferung der Werke Joachim's.

[66]) Vgl. bes. den von mir herausgegebenen Traktat des Garnerius gegen die Amalricianer.

[67]) gegen diese auch Thomas Aqu. in 4 sent. d. 43 q. 1 a. 3 ad 1 fin.

[68]) Denifle a. a. O. S. 93 f.

[69]) die übrigen von Denifle a. a. O. angeführten Manuskripte sind umgekehrt Hauréau entgangen.

[70]) Was Hauréau für richtig zu halten scheint!

[71]) Beginnend: „Apocalypsis est liber ultimus omnium librorum qui prophetiae spiritu scripti sunt".

[72]) Beginnend: „Universa historiarum nemora quae vetus testamentum obumbrant.

[73]) zu den von Gerhard unter dem Namen „Evangelium aeternum" (dessen verschiedene Bedeutung bei Joachim: Fr. Ehrle, Freiburger Kirchenlexikon VI. 1478; Denifle a. a. O. S. 50 ff.) zusammengefassten Haupt-Schriften Joachim's: Concordia novi ac veteris testamenti, Apocalypsis nova, Psalterium decem chordarum, publiciert 1254, nach älterer irriger Ansicht von Johann von Parma verfasst.

[74]) Andere Handschriften bei Denifle S. 94 f. Als „Introductorius" wird

Ein Stück der Geschichte seiner Zeit finden wir wieder in der persönlichen Entwicklung des Magister Alanus von Lille[75]. Ursprünglich Bernhard Silvestris und den anderen Platonikern nahestehend, wird er, den Cisterziensern beigetreten und jetzt auch auf dem praktischen Gebiete der Predigt thätig, durch die vor den Dominikanern dem Orden der Cisterzienser obliegende Auseinandersetzung mit den Gegnern der katholischen Lehre, besonders mit den Albingensern, auf wissenschaftlichem Gebiete zu einer begrifflichen Durcharbeitung der Glaubenssätze geführt, bei welcher das Element phantasievollen Vorstellens, das neben dem vorherrschenden Interesse begriffsbestimmender Analyse auch jetzt noch bleibt, aus dem mehr Naturalistischen ins rein Religiös-Mystische sich wendet. Was die echten Schriften des Magister von Lille anlangt, so berichtet Hauréau über Kommentare zum Anticlaudian von Radulfus de Longo Campo[76] (I. 325—333), Wilhelm von Auxerre[77] (I. 351—356) und einem unbekannten Verfasser

das Enchiridion auch im Protokoll der Commission zu Anagni öfter erwähnt (Denifle S. 105. 114. 116. 117. 123. 125; „Enchiridion sive Introductorius Apocalipsis" S. 122).

[75]) Baumgartner's ausgezeichnete Monographie über seine Philosophie wird weiter unten besprochen. Von demselben Gelehrten haben wir demnächst auch eine Untersuchung über die biographischen und litterarischen Fragen zu erwarten.

[76]) verfasst zwischen 1212 und 1225, wahrscheinlich um 1216. Aus der Bale und Pits unbekannten Dedikation seines Kommentars ergänzt Hauréau die Angaben über seine Lebensdaten. Das Werk Radulf's, aus dem er einiges mitteilt (darunter von Interesse die Erklärung des Sehakts, S. 329f.) ist weniger ein eigentlicher Kommentar zu Alanus, als eine selbständige Schrift über Trivium und Quadrivium. Dasselbe ist wichtig als Zeugnis für das Bekanntwerden der Aristotelischen Schriften und der arabischen Litteratur. Während Alanus selbst den Aristoteles nur als Logiker kennt (vgl. jetzt auch Baumgartner, S. 10), citiert Radulf De anima, De somno et vigilia (mit dem Kommentar des Averroes), mehreres von Avicenna, ferner Razi, Ptolemaeus u.s.w. Dass Physik und Metaphysik nicht citiert werden, führt Hauréau auf die bekannten Verbote der libri naturales und der metaphysica (jetzt bei Denifle, Chartul. I. p. 70. 79) zurück. Doch kann das auch Zufall sein. Dass man ausserhalb Paris wenigstens Ende der zwanziger Jahre nichts auf jene Verbote mehr gab, zeigt der Brief der Magister in Toulouse von 1229 („Libros naturales, qui fuerunt Parisius prohibiti, poterunt illic audire qui volunt naturae sinum medullatenus perscrutari", Denifle, Chart. I. p. 131).

[77]) Archidiakon von Beauvais, † gegen 1247, einer von den Kommissaren,

(I. 333)[78]. Zu den Regulae theologicae bringt er mehrere auch für die Verfasserfrage wichtige Handschriften-Nachweise (I. 240ff. V. 74. 107). Die Ars fidei catholicae ist nach Hauréau[79] — dem ich nicht beistimme — ein Werk des Nikolaus von Amiens[80] (V. 74f.). Zur Ars praedicandi und den Sermonen (III. 274. 310. 312f. IV. 10. 191. 253. VI. 193ff.) werden Nachträge geboten. Unter den Schriften, die unserm Alanus abzusprechen sind[81], werden die Schriften De sex alis Cherubim (III. 275. V. 253ff.), der Poenitentiarius (I. 242f. II. 65ff. 194. IV. 191) — bei dem Hauréau aber den richtigen Sachverhalt nicht erkennt[82] — und die merkwürdige Schrift De intelligentiis (V. 107f.), — über die in meinem weiter unten zu erwähnenden Aufsatz zu Alanus nach einer Pariser und einer Lilienfelder Handschrift nähere Mitteilungen gemacht sind und die Witold Rubczyński[83] dem Optiker Vitellio beilegen will — berücksichtigt. — Der gleichfalls dem

denen Gregor IX. 1231 Apr. 23 die Revision der 1210 vom Pariser Provinzialkoncil verbotenen Bücher des Aristoteles auftrug. Gerade das macht das Werk besonders interessant. Denn der Kommentar, streng schulmässig, ganz den Lehrer der Grammatik verratend, stammt offenbar aus Wilhelm's Frühzeit und ist sicher lange vor 1231 verfasst. Gleichwohl wird darin nicht nur die Metaphysik des Aristoteles, sondern auch der Kommentar des Averroes zu derselben citiert, der neben der ersteren durch Robert von Courçon 1215 August ausdrücklich verboten war (Denifle, Chart. I. 79). Rénan hat daher Unrecht, wenn er (Averroès p. 162) auf Grund einer unbestimmten Angabe des Roger Bacon die Kommentare des Averroes nicht vor 1230 in die Schule von Paris eingeführt werden lässt.

[78]) Derselbe stimmt mit dem Radulf's zum Teil überein. Hauréau denkt an Überarbeitung durch denselben Verfasser.

[79]) So schon Hist. de la phil. scol. I. 502 (vgl. bereits De la phil. scol. I. 345).

[80]) Durch eine freundliche Mitteilung G. Hüffer's wurde ich belehrt, dass der von Hauréau angeführte cod. Par. bibl. nat. 6506, in der Nicolaus Andranensis als Verfasser genannt ist, gar nicht die fragliche Schrift, sondern einen Auszug aus derselben enthält.

[81]) Das rythmische Gedicht De miseria mundi (Migne, t. 210, col. 579—580) betrachtet Hauréau als echt: II. 191.

[82]) über diesen vgl. meinen Aufsatz: Handschriftliches zu Alanus. IV. (s. u.).

[83]) W. Rubczyński, Nieznany traktat filozoficzny XIII wieku i jego domniemany autor Vitellio. (Die Schrift von den Stufen des Seins und Erkennens und ihr vermutlicher Verfasser Vitellio.) Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Krakau. 1891. Krakau 1892. S. 17—20.

Cisterzienserorden angehörige Garnerius von Rochefort, der Verfasser eines Traktates gegen die Amalrikaner (s. u.) und Plagiator des Peter von Poitiers und des Johann Beleth, ist nur wegen eines biblischen Lexikons bedacht (I. 41. 44).

Wir gelangen zur Zeit der Hochscholastik. Nur wenige, aber nicht unwichtige Notizen erhalten wir über das Bekanntwerden und die Uebersetzungen der echten[84]) und unechten[85]) Schriften des Aristoteles. Den Traktat des Alexander Aphrodisiensis De intellectibus (V. 202) hat Hauréau nicht richtig erkannt[86]). Von arabischen und jüdischen Philosophen fällt einiges für Al-Kendi (V. 200f.), Al-Farabi (V. 202), Averroes[87]), für Isaac Israeli (V. 77) und den christlichen Arzt Costa ben Luca (V. 201) ab. Die Meinung Jourdain's, die (von Barach sehr schlecht herausgegebene) Schrift des Alfredus Anglicus De motu cordis[88]) sei eine Uebersetzung aus dem Arabischen, wird auch von Hauréau als irrig anerkannt (V. 201f.).

Schon von Monte-Cassino und Salerno aus, vor allem durch die Uebersetzerthätigkeit des Constantinus Africanus, hatte das neue arabische oder durch die Araber vermittelte griechische Material seine Wirksamkeit auf das lateinische Abendland ausgeübt. Es

---

[84]) Arabisch-lateinische Übersetzung der Metaphysik mit dem Kommentar des Averroes in cod. Par. Bibl. nat. 16084 (schon A. Jourdain bekannt): V. 73f. Vgl. auch, was oben bei Simon von Tournai (S. 140), Radulf de Longo Campo (S. 143 Anm. 76), Wilhelm von Auxerre (S. 143 Anm. 77) über die Reception der Aristotelischen Schriften beigebracht wurde.

[85]) Liber de causis: V. 77; Secretum secretorum: IV. 255. Wenn Hauréau meint, der Übersetzer des Secretum, dessen Name in dem Dedikationsschreiben an den Bischof Guy de Valence in den meisten Handschriften Philippus (Tripolitanus) heisse, nenne sich cod. Par. Bibl. nat. 15082 Johannes, so liegt dem wohl ein Versehen zu Grunde. Wie ich vermute, ist Hauréau's Auge auf die Stelle des Prologs gefallen, wo steht: Joannes qui transtulit istum librum (s. den Druck bei R. Förster, De Aristotelis quae feruntur secretis secretorum commentatio, Kiliae 1888, p. 37). Das aber ist Joannes ibn el-Bitriq, der das Buch angeblich aus dem Griechischen ins Arabische übertrug (s. Förster a. a. O. S. 21ff.).

[86]) Es ist die Übersetzung eines Stückes von Alexander Aphrodisiensis, De an. II. p. 106, 19ff. ed. Bruns (Suppl. Aristotel. II. 1. Berlin 1887).

[87]) S. oben bei Wilhelm von Auxerre, S. 143 Anm. 77.

[88]) citiert bei Johann de Rupella V. 46. 47.

braucht nur an Adelard von Bath und Wilhelm von Conches erinnert zu werden. Aber dieser Gährungsprocess, der eine bereits im zwölften Jahrhundert aufgrund der alten Tradition — unter der die durch Boethius vermittelte nicht hoch genug angeschlagen werden kann — und eigener Bearbeitung der Probleme bereits in vollem Fluss befindliche Bewegung nun mit Macht voranbringt, gelangt doch erst später zur vollen Entfaltung. Dazu bedurfte es des massenhaften neuen Materials, das seit der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts langsam, dann, seit der Wende des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts, mit sich überstürzender Schnelligkeit, vor allem von Spanien aus dem lateinischen Abendlande zuströmte. Der erste, bei dem der Einfluss dieses neuen Materials zur vollen Geltung kommt, ist der Spanier Dominicus Gundisalvi (Gundissalinus). Um die Mitte des XII. Jahrhunderts im Verein mit dem jüdischen Arzte Avendeath (ibn Daud), seit seinem Uebertritt zum Christentum Johannes Hispanus genannt, als fleissiger Uebersetzer thätig, verfasste derselbe auch eine Reihe von relativ selbständigen Schriften, in denen vieles freilich nur eine Art überarbeiteter Mosaik aus den von ihm übersetzten Autoren darstellt. Hauréau behandelt von diesen Schriften, unter Mitteilung vieles neuen Materiales, De anima und De immortalitate animae. Das Verhältnis von Gundisalvi's Schrift De immortalitate zu deren Ueberarbeitung durch Wilhelm von Auvergne erkennt er im ganzen richtig (V. 195 ff.); seine Ausführungen sind aber mittlerweile durch neuere Monographieen von Löwenthal[89]) und Bülow[90]) über die beiden Traktate überholt worden.

Nur wenige Notizen sind in Hauréau's Werk den mehr bekannten grossen Scholastikern des XIII. Jahrhunderts gewidmet. Doch fehlt es auch hier nicht an Berichtigungen und Ergänzungen; und neben den Grossen wird auch mancher weniger oder gar nicht bekannte Name in helleres Licht gesetzt. Bei Wilhelm von Auvergne wird die hinsichtlich der Sermonen herrschende Verwirrung behoben[91]) und eine in den Gesamtausgaben fehlende Schrift be-

---

89) A. Loewenthal, Pseudo-Aristoteles über die Seele. Berlin 1891.

90) erscheint als Heft 3 im II. Bde der „Beiträge“ von Baeumker u. v. Hertling.

91) die in seinen Werken gedruckten (II. 244 ff. ed. Orléans 1674) sind von

handelt[92]). Bei Johann von La Rochelle (de Rupella) erfahren wir Neues über eine Handschrift der Summa de anima — die Hauréau irriger Weise für noch ungedruckt hält[93]) — (I. 213) und über einen langen anonymen Traktat De definitione multiplici potentiarum animae, der sich in der auffallendsten Weise mit jener Summa berührt und vielleicht gleichfalls von deren Verfasser stammt (V. 45—48). Der hl. Bonaventura wird von mehreren ihm nicht zugehörigen Werken entlastet[94]). Von dem Commentar des Robert Grossetête zu den Analytica posteriora — interessant wegen ihres Realismus — werden Handschriften nachgewiesen (II. 148); ebenso von dem Commentar Albert's des Grossen zu den Meteoren (V. 80). Nachweise von Handschriften und zum Teil Bemerkungen über deren Verhältnis zum gedruckten Text werden auch hinsichtlich mehrerer Werke des hl. Thomas von Aquin gegeben[95]). Der Beilegung der — Thomas jedenfalls abzusprechenden — Schrift De eruditione principum an Wilhelm Péraud spricht Hauréau nur den Wert einer Vermutung zu (I. 297f. II. 26f. 160f.). Dass nicht nur Albert dem Grossen, sondern auch dem Aquinaten von den alchymistischen Dunkelmännern des XIV. Jahrhunderts ihre Geistesprodukte unterlegt wurden, erfahren wir aus einer Pariser Handschrift (II. 141). Sehr überraschend kommt es, dass auf dem seit Jahrhunderten so durchforschten Gebiete des Thomistischen Schriftencomplexes noch Inedita zu finden sind. Hauréau weist aus mehreren Handschriften zwei Sermonen und eine Collation[96]) nach. Im Gegensatz zu den unter

---

Guillaume Péraud (III. 272; vgl. V. 55 u. ö.). Mitteilungen aus einem echten: VI. 228f.

[92]) De claustro animae: IV. 266f. — Über De immortalitate animae s. o.

[93]) Über den (freilich ungenügenden) Druck durch Domenichelli, Prato 1882, s. Archiv V. 118.

[94]) De trinitate (wahrscheinlich von Eucher): II. 112. VI. 29; Speculum disciplinae (von Bernardus de Bessa): VI. 150—153. Auch sonst vieles über die (theologischen) Werke Bonaventura's.

[95]) De aeternitate mundi: V. 71. 82; De motu cordis: V. 83; Quodlibeta: V. 82; De perfectione vitae spiritualis und Brief an die ducissa Brabantiae: V. 87.

[96]) Den Begriff der collatio im Unterschiede vom sermo erläutern die neuen Herausgeber der Werke Bonaventura's Bd. V. S. XXXVI: Collationes

seinen Werken nach einer Vatikanischen Handschrift gedruckten Dispositionen von höchst zweifelhafter Echtheit stellt er deren Wert sehr hoch und bringt dieselben ihrem ganzen Umfange nach zum Abdrucke (IV. 79—83; vgl. III. 281).

Aus der Epistola de morte amici consolatoria und dem Traktat De eruditione puerorum des Vincenz von Beauvais stellt Hauréau eine Liste der benutzten Dichter und Prosaiker zusammen (V. 110—113). Von Robert Kilwardby's Traktat De ortu scientiarum[97]) werden Handschriften mitgeteilt (V. 115). Dem Heinrich von Gent wird mit gewichtigen Gründen die bekannte Schrift De scriptoribus ecclesiasticis abgesprochen (VI. 162—173)[98]), und es wird über einen gegen ihn gerichteten Traktat berichtet (V. 71). In Nikolaus von Paris, einem namhaften Artisten, der von 1250 oder früher bis 1263 zu Clos-Bruneau Schule hielt, lernen wir einen bisher übersehenen Logiker kennen, dessen „Syncategoremata" interessant sind wegen ihrer für diese Art des Schulbetriebs charakteristischen Verbindung von Logik und Grammatik (II. 43f.). Das wenige, was von der Schriftstellerei des Sorbonnisten Gerhard von Nogent[99]) bekannt war[100]), erfährt eine Erweiterung durch den Nachweis fernerer Kommentare desselben zu Aristoteles[101]) (IV. 253f.). — Der belgische Dominikaner Aegidius von Lessines, der in einer 1278 verfassten Schrift die thomistische Lehre von der Einheit der Form verteidigte, erhält ein Pendant in dem englischen Dominikaner Richard Clapoel, dem Verfasser einer

---

ea aetate vocabantur discursus illi magis familiares, qui per modum conferentiarum et saepe in loco non sacro, ut in refectorio ad collationem vel in aulis scholarum, recitabantur, praesertim quando de eadem re plures discursus habebantur. (Eine andere Bedeutung bei Denifle, Chartul. univ. Paris II. p. 694 n. 6.) — Weiteres über neu aufgefundene Sermonen von Thomas im dritten Artikel.

[97]) Zu unterscheiden von dem gleichnamigen des Dominicus Gundissalinus.

[98]) Vgl. schon Mém. de l'Instit., Inscr. et belles lettres, XXX. 2, p. 349ff. — Delahaye hat darauf zu antworten versucht (De Wulf, Hist. de la phil. scol. dans les Pays-Bas, p. 65).

[99]) Magister in Paris 1289, Rektor 1292 (Denifle, Chart. II. 1, p. 35. 60).

[100]) Hauréau, Hist. de la phil. scol. II. 2, p. 158f.

[101]) Vorausgesetzt, dass deren Verfasser Gerardus de Nagemo mit Gerhard von Nogent identisch ist, wie Hauréau annimmt.

Schrift De gradu formarum per rationes logicae (V. 69f.). Von den übrigen Thomisten werden Aegidius Romanus[102]) und Hervaeus (Hervé Nédellec) behandelt[103]).

Zu den Thomisten hatte Hauréau früher auch Siger von Brabant gerechnet[104]), den er nach dem Vorgang von Leclerc[105]) mit Siger von Courtrai identificierte. Siger, den an einer bekannten Stelle in Dante's Divina Commedia Thomas von Aquin dem Dichter neben Albertus Magnus, dem Kanonisten Gratian, Petrus Lombardus, dem Areopagiten, Isidor von Sevilla und Richard von St.-Victor unter der Zahl der Seligen nennt, die ihn umgeben[106]), sollte, als treuer, wenngleich nicht sklavischer Schüler[107]), die Sorbonne und damit die nicht einem Orden angehörigen Lehrer der Pariser Hochschule dem Thomismus zugeführt haben. Natürlich waren Hauréau darin Andere gefolgt[108]). Aber schon 1881 wurde durch Gaston Paris dargethan, dass Siger von Courtrai nicht mit Siger von Brabant — über dessen unglückliches Ende bald darauf ein in Montpellier gefundenes Manuskript Auskunft gab — identisch sei. Dass er keineswegs Thomist war, sondern einen ausgeprägten Averroismus vertrat, dass zahlreiche der von dem Pariser Bischof Stephan dem Templer 1277 und zum Teil schon 1270 censurierte Sätze ihm angehörten[109]), zeigten, vor allem aufgrund einer gegen Siger und Boetius den Dänen (de Dacia) gerichteten, noch unedierten Schrift des Raymundus Lullus, Hauréau selbst[110]) und De-

[102]) De anima (oft gedruckt): V. 254.

[103]) Quaestiones zu den Sentenzen: V. 20; vier unedierte Traktate gegen Heinrich von Gent (1. Über die Mehrheit der Formen, 2. Über den Unterschied von Wesenheit und Dasein, 3. Ob die Materie ohne Form sein könne, 4. Über den Primat des Intellektes vor dem Willen: I. 164—166).

[104]) Hauréau, De la philos. scolast. II. 290. Hist. de la phil. scol. II. 2, p. 131ff.

[105]) Hist. litteraire de la France, XXI. p. 98ff.

[106]) Paradiso X. v. 133—138.

[107]) Hist. de la phil. scol. II. 2, p. 137.

[108]) Z. B. Erdmann in den früheren Auflagen, Überweg-Heinze 7. Aufl. S. 254. Stöckl II. 774 (der ihn zur „Congregation der Sorbonnisten“ gehören lässt) u. a.

[109]) Dieselben bei Denifle, Chartularium I. 486f. 543ff.

[110]) Journal des Savants 1886, p. 176ff. (vgl. schon Hist. litt. de la France XXIX. 334). Siehe dieses Archiv V. 133.

nifle[111]). So wenig ist die Lehre Siger's „im Grunde der reine Thomismus“[112]), dass vielmehr, wie wir aus einer Münchener Handschrift sehen, Thomas von Aquin seine Abhandlung De unitate intellectus contra Averroistas gerade gegen Siger von Brabant richtete[113]). Dante kannte ihn wohl nur als Erklärer der Aristotelischen Politik, die auch Pierre Du Bois bei ihm hörte[114]). — Jetzt macht Hauréau (V. 88—99) nach cod. 16297 der Par. Nat.-Bibl. längere Mitteilungen aus einer schon von Leclerc gekannten, aber nicht richtig gewürdigten Schrift, den „Impossibilia Sigeri de Brabantia“. Es ist in Wahrheit eine Gegenschrift gegen Siger, deren Abfassung von Hauréau (freilich aus nicht sonderlich zwingenden Gründen) nach 1283 gesetzt wird. Indes werden nicht nur die betreffenden Sätze Siger's, sondern auch deren Begründungen mitgeteilt; und eine Veranlassung, die Treue des Referates zu bezweifeln, scheint mir nicht vorzuliegen. Die Schrift lehrt Siger als kecken Dialektiker kennen. Durch dialektische Beweisführung sucht er zu zeigen, dass für eine Reihe von Sätzen, die den Zeitgenossen als evident galten, ein Beweis unmöglich sei (daher „Impossibilia“). Das Dasein Gottes wird so in Zweifel gezogen, der Existenz einer Aussenwelt die Möglichkeit entgegen gehalten, dass alles was uns erscheint nur Traum sei (also ein wenigstens hypothetischer absoluter Idealismus und Akosmismus — fast alleinstehend im Mittelalter), die Begriffe der Zeit und der Bewegung werden in konkreter Anwendung einer auflösenden Kritik unterzogen, die Strafbarkeit menschlicher Handlungen wird aufgrund des Fatalismus und einer deterministischen Willenslehre negiert, schliesslich sogar selbst das Princip des Widerspruchs angegriffen[115]). Und dabei ist das Manuskript noch unvollständig.

---

[111]) Denifle, Chartularium I. 487. 556. Vgl. auch II. 65.

[112]) Hauréau, Hist. de la phil. scol. II. 2, p. 132.

[113]) Denifle, Chartul. I. 487.

[114]) De Wulf, Hist. de la phil. scol. dans les Pays-Bas, p. 276.

[115]) Die einzelnen Sätze: 1. Quod deus non est. 2. Quod omnia quae nobis apparent sunt simulacra et sicut somnia, ita quod non simus certi de existentia alicuius rei. 3. Quod bellum Troianum est in hoc instanti. 4. Quod grave existens superius non prohibitum non descenderet, quia motus requirit movens et mobile; gravi autem non existente superius non prohibito non

Von Raymundus Lullus lernen wir drei bisher unedierte theologische Traktate (I. 166) kennen, sowie eine auch in den alten Katalogen übergegangene Trostschrift: Consolatio Venetorum et totius gentis desolatae, verfasst 1298 zu Paris, in der gegen astrologischen Aberglauben geeifert wird (IV. 290—294)[116]. Sonst kommen von Späteren noch Durand de Saint-Pourçain (sein Abriss der Sentenzen, verschieden von dem späteren Kommentar: V. 20), Johannes Parisiensis oder Quidort[117] (VI. 114), Nicolaus Bonnet[118], hinsichtlich dessen die bei Fabricius sich findenden Irrtümer richtig gestellt werden[119] (V. 78—80), und der Verfasser einer alphabetischen Tabula moralium (über die Ethik des Aristoteles) und anderer Tafeln[120], Johann de Fayt, aus dem Ende des XIV. Jahrhunderts (V. 78), zur Besprechung.

---

est exterius quod moveat vel impellat. 5. Quod in humanis actibus non esset actus malus, propter quam malitiam actus ille deberet prohiberi, vel aliquis ex eo puniri. 6. Quamvis id primo fugiat intellectus sicut impossibile: quod contingit aliquid simul esse et non esse et contradictoria de se invicem vel de eodem verificari.

[116]) Handschriften der ars inventiva veritatis (in Bd. V. der Mainzer Gesamtausgabe): II. 16; eine ihm fälschlich zugeschriebene alchymistische Schrift: II. 141.

[117]) Vgl. dieses Archiv V. 137. Weiteres über ihn Denifle, Chartul. univ. Paris. II. p. 120 no. 656.

[118]) Er verfasste Kommentare über Metaphysik, Physik und Kategorien des Aristoteles und eine Theologia naturalis; alles gedruckt Venedig 1505.

[119]) Bonnet war Franzose, 1334 Magister der Theologie in Paris, † 1360 als Bischof von Malta.

[120]) Journal des Savants, 1892, p. 236 f.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Adickes, E., Die bewegenden Kräfte in Kants philos. Entwickelung und die beiden Pole seines Systems, Kantstudien 1, 1.

— — Lose Blätter aus Kants Nachlass, ebenda.

Bon, Dr. F., Grundzüge der wissensch. und technischen Ethik, Leipzig, W. Engelmann.

Braun, Max, Die Entwickelung des Seelenbegriffs bei Kant, Diss. Heidelberg.

Brede, W., Der Unterschied der Lehren Humes im Treatise und Inquiry, Halle a./S., M. Niemeyer.

Brinkmann, A., Die Theosophie des Aristokritos, Rh. Mus. f. Philol., 51. Bd., 2. Heft.

Bulkley, J. Ellen, Der Einfluss Pestalozzis auf Herbart, Diss. Zürich.

Caspari, A., De Cynicis, qui fuerunt aetate imperatorum Romanorum, Progr. Chemnitz.

Corssen, P., Das Verhältniss der aristotel. zu der thukydideischen Darstellung des Tyrannenmordes, Rh. Mus., 51. Bd., II. H.

Dinger, Dr. Hugo, Das Prinzip der Entwickelung als Grundprinzip einer Weltanschauung, Habil.-Schrift Jena.

Dreyer, F., Studien zur Methodenlehre u. Erkenntnisskritik, Leipzig, W. Engelmann.

Esser, Fr. Th., Die Lehre d. heil. Thomas v. Aquino über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung, Münster, Aschendorff.

Erdmann, J. E., Grundr. der Gesch. der Philos., 4. Aufl., Berlin, Besser.

Eucken, R., Die Lebensanschauungen der grossen Denker, 2. Aufl., Leipzig, Veit u. Co.

Freudenthal, J., Spinozastudien, Ztschr. für Philosophie und phil. Kritik, 108. Bd., 2. H.

Geyer, Schillers ästhetisch-sittliche Weltanschauung, Berlin, Weidmann.

Gomperz, Th., Zu Aristoteles' Poetik III., Wien (Sitzungsb. d. kais. Akad. d. Wissensch. C. XXXV, 4).

— — Griechische Denker, 2.—5. Lieferung, Leipzig, Veit u. Co.

— — Zu Empedokles, im Hermes, 31. Bd., III. Heft.

Guggenheim, M., Zum Leben Spinozas, Vierteljahrschr. f. wissensch. Philos., 20. Jahrg., 2. H.

Hacks, Jakob, Ueber Kants synthetische Urtheile a priori, Progr., Kattowitz, I. u. II. Teil.

Hartmann, E. v., Die letzten Fragen der Erkenntnisstheorie und Metaphysik, Ztschr. f. Philos. u. phil. Kr. 108, 1.

Hermes, E., Kritische Bemerkungen zu Seneca, Progr. Mörs.

Hoffmann, E., Zu Cicero de legibus, Neue Jahrb. für Philol. u. Päd., 66. Jahrg., 6. H.

Immisch, Otto, Zur aristotelischen Poetik, Philologus Bd. LV, Heft 1.

Kiesewetter, K., Der Occultismus des Alterthums, II. bearb. von Dr. Kuhlenbeck, Leipzig, Friedrich.

Kraus, Dr. Josef, Die wissenschaftl. Grundl. des Sozialismus, Wien, Manz.

Krüger, F., Ist Philosophie ohne Psychologie möglich?, München, Ackermann.

Kügelchen, C. W. v., Immanuel Kants Auffassung von der Bibel und seine Auslegung ders., ebd.

Laehr, Die Wirkung der Tragödie nach Aristoteles, Berlin, G. Reimer.

Landmann, Der Souveränitätsbegriff bei den franz. Theoretikern, Leipzig, Veit u. Co.

Lange, F. A., Geschichte d. Materialismus, V. Aufl., Leipzig, J. Baedeker.

Lasswitz, Kurd, Gustav Theodor Fechner, Stuttgart, Frommann.

Linke, K., Sokrates u. Xenophon, Neue Jahrb. f. Philologie, 66. Jahrg., 7. H.

Loewenthal, Dr. Eduard, Gesch. d. Philosophie in Umriss, Berlin, Hannemann.

Lutoslawski, W., Kant in Spanien, Kantstudien 1, 2.

Mann, Heinr., Zum Verständniss Nietzsches, in: das 20. Jahrh., 6. Jahrg., H. 9.

Marschner, Die erkenntnisstheoretischen Grundlagen des historischen Materialismus, Ztschr. f. immanente Philos., Berlin, Salinger, Bd. 1, H. 1.

Neumann, Arno, Grundlage u. Grundzüge der Weltanschauung v. R. A. Lipsius, Diss. Jena.

Nieten, Otto, Lessing's religionsphilos. Ansichten bis zum Jahre 1770, Dresden, Naumann.

Pajk, Johann, Sallust als Ethiker, Progr. Wien, Franz-Josef-Gymnasium.

Plechanow, G., Beiträge z. Gesch. des Materialismus, Stuttgart, Dietz.

Reiner, J., Malebranches Ethik, Berlin, Mayer & Mueller.

Rick, H., Neue Untersuchungen über den platonischen Theaetet, Progr. Kempen.

Rosenthal, A., Kurzer Leitfaden z. Gesch. d. Philosophie, Reval, Kluge.

Rehmke, Js., Grundr. der Gesch. der Philosophie, Berlin, C. Dunker.

Schiller's philos. Schriften, herausg. von G. Böttcher, Leipzig, Freitag.

Schneider, G., Hellenische Welt- und Lebensanschauungen II (F. Leonhard).

Schubert, J., Die philos. Grundgedanken in Goethes Wilhelm Meister, Leipzig, Naumann.

Secrétan, Charles, Soziale Schriften. In Auswahl übersetzt u. s. w. von Eduard Platzhoff, Freiburg i. B., Mohr.

Seyffarth, L. W., Pestalozzi und seine weltgeschichtliche Bedeutung, Liegnitz, Seyffarth.

Siebeck, H., Platon als Kritiker aristot. Ansichten, Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kritik, 108. Bd., 1. Heft.

Strümpell, L., Abhandlungen z. Gesch. d. Philosophie, Leipzig, Deichert.

Struve, Dr. H. von, Die polnische Litteratur z. Gesch. d. Philos., Sonderabdr., Berlin, Reimer.

Stumpf, C., Tafeln z. Gesch. d. Philosophie, Berlin, Speyer u. Peters.

Susemihl, Fr., Bericht üb. Aristoteles, in Bursians-Müllers Jahresbericht 1896, H. 1, Abt. I.

Tänzer, A., Die Religionsphilosophie Josef Albos, I. Thl., Frankfurt, J. Kauffmann.

Tönnies, F., Hobbes' Leben und Lehre, Stuttgart, Frommann.

Troost, Das sittliche Bewusstsein im homerischen Zeitalter, Progr. Frankenstein i. Schlesien.

Usener, Hermann, Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, Bonn, Cohen.

Vogel, Aug., Die höchsten Fragen beleuchtet von den grössten Denkern der Neuzeit, Berlin, Ebering.

Vorländer, K., Eine Sozialphilosophie auf Kantischer Grundlage, Kantstudien 1,2.

— — Herbert Spencers Sociologie, Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kr. 108, 1.

— — Goethes Verhältniss zu Kant, Kantstudien, Hamburg und Leipzig, Leop. Voss, I. Bd., 1. H.

Weltanschauung, Materialistische, eines Nichtgelehrten, Zürich, E. Speidel.

Wenckstern, A. v., Marx, Leipzig, Duncker & Humblot.

Wendland, P., Philo und Clemens Alexandrinus, Hermes 31. Bd., III. Heft.

Wolff, Gustav, Der gegenwärtige Stand d. Darwinismus, Leipzig, W. Engelmann.

Zahlfleisch, J., Die Metaphysik des Aristoteles, Philologus LV, 1.

Zehender, W. v., Darwin und die Mosaische Schöpfungsgeschichte in: das 20. Jahrh., Jahrg. 6, H. 9.

B. Französische Litteratur.

Adam, Ch., Correspondance de Descartes, Revue de Métaph., Juli 1896.

Berthet, J., La Méthode de Descartes avant le Discours, ebenda.

Blondel, M., Le christianisme de Desartes, ebenda.

Boutroux, E., Du raport de la morale à la Science dans la philosophie de Descartes, ebenda.

Brochard, V., Le traité des passions de Descartes et l'Éthique de Spinoza, ebenda.

Gaudey, A., Essai de paléontologie philosophique, Paris, Masson.

Gibson, B., La géometrie de Descartes, Rev. de Métaph., Juli 1896.

Hannequin, La preuve ontologique cartésienne défendue contre Leibniz, ebda.

Mercier, W., La psychologie de Descartes, Revue Néo-Scolastique, Aug. 1896.

Natorp, P., Le développement de la pensée de Descartes depuis les „Regulae“ jusqu'aux Méditations, ebda.

Noel, G., La logique de Hegel, Revue de Métaph. Sept. 1896.

Nourisson, Voltaire et le Voltairianisme, Paris, P. Lethielleux.

Penjon, A., Précis d'histoire de la philosophie, Paris, Delaplane.

Schwarz, H., Les recherches de Descartes sur la connaissance du monde extérieur, Rev. de Mét., Juli 1896.
Thiéry, A., Aristote et la psychologie physiologique, Revue Néo-Scolastique, Aug. 1896.
Tannery, P., Descartes physicien, Rev. de Mét. Juli 1896.
Tocco, F., Descartes jugé par Vico, Rev. de Mét., Juli 1896.

C. Englische Litteratur.

Bussel, F. W., The school of Plato, London, Methuen and Co.
Luqueer, F. L., Hegel as Educator, New York, Macmillan and Co.
Martineau, Harriet, Comte's Positive Philosophy, London, Belland Sons.
McTaggart, J. M. E., Studies in the Hegelian Dialectic, Cambridge, University Press.
Murray, J. Clark, Idealism of Spinoza, The philosophical Review, Sept. 1896.
Taylor, A. E., On the Interpretation of Plato's Parmenides, Mind, July 1896.

D. Italienische Litteratur.

Allievo, G., Fed. Herbart e la sua dottrina pedagogica, Torino, Clausen.
Bigoni, G., Due drammi di E. Renan, Venezia, Fontana.
Cornelio, A. M., A. Rosmini e il suo Monumento in Milano, Torino, Tip. editrice.
Foggi, A., F. A. Lange e il Materialismo, Firenze, Meozzi.
Gerini, B. G., Gli scrittori Pedagogici italiani del Sec. XV, Torino, Paravia.
Stampini, E., Il suicidio di Lucrezio, Messina, D'Amico.
Zuccante, G., L'aspetto biologico della condotta secondo lo Spencer, Rivista ital. di filosofia Anno XI. Vol. II.
